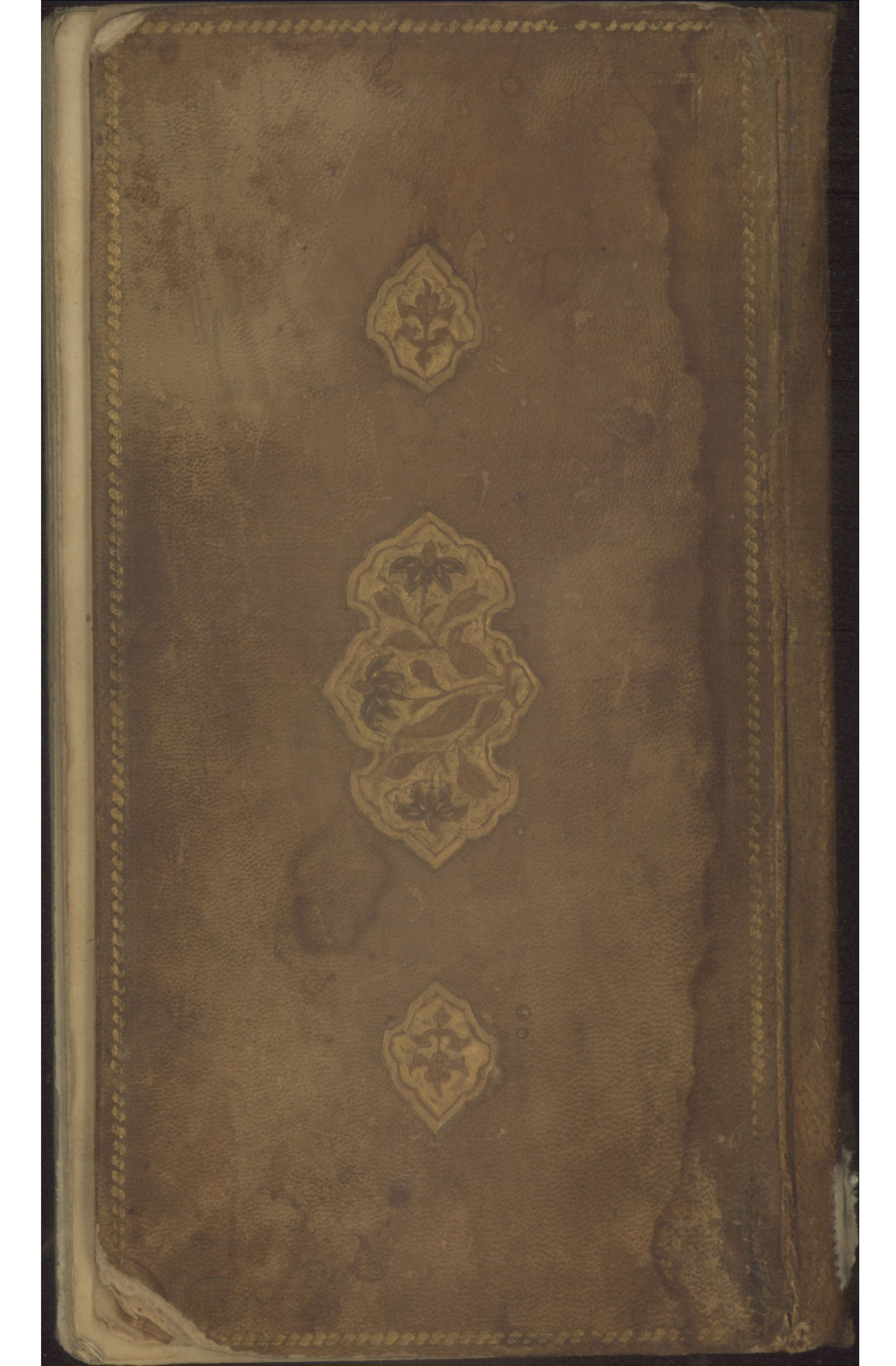
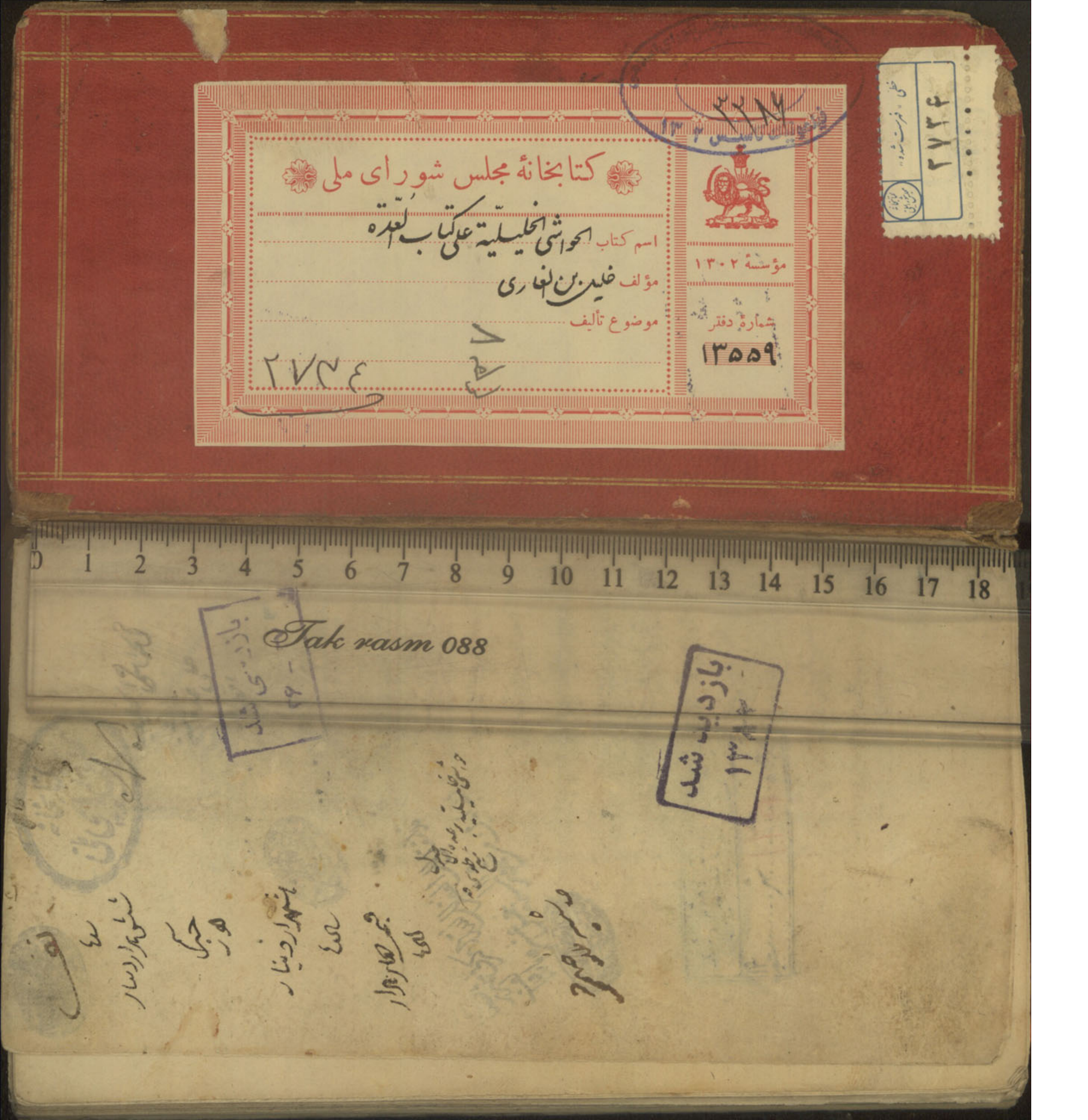
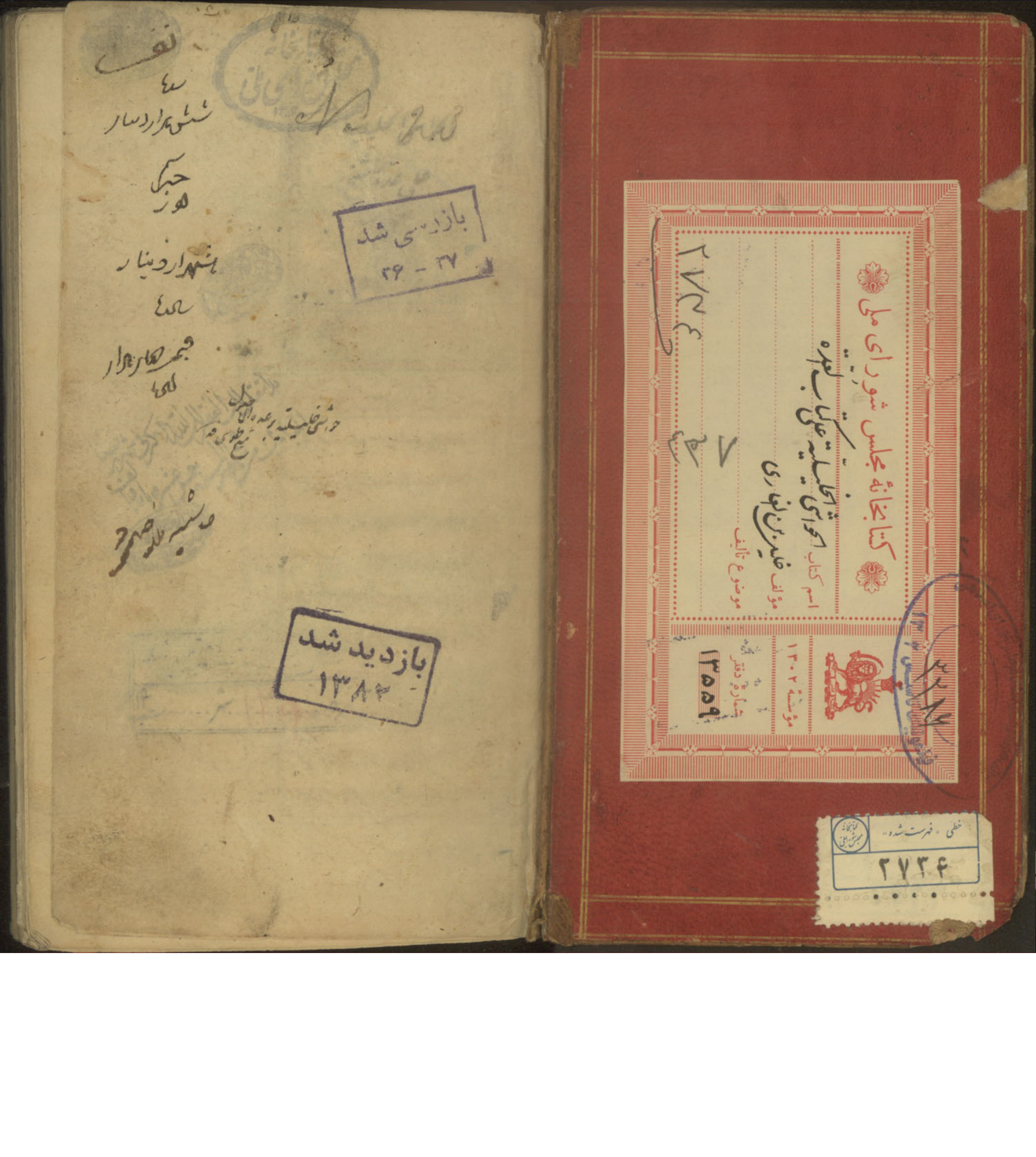



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
بازدید شد
۱۳۸۴


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب الحواشی الخلیلیة علی کتاب العدة
مؤلف خلیل بن الغازی
موضوع تألیف
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۳۵۵۹
۲۷۳۴
خطی «فهرست شده»
۲۷۳۴
بازدید شد
Tak rasm 088



بازدید شد
۳۷ - ۲۶
بازدید شد
۱۳۸۴
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی . فهرست شده .
۲۷۳۴



کتابخانه
مجلس شورای ملی
الحواشی الخلیلیه
علی عدة شیخ
الطائفه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا ونبينا
وهادينا في شدتنا محمد وعلى سيد الاوصيا وسند
الاوليا امير المؤمنين وآلهما الطيبين الطاهرين ولا
سيما حجة الله على العالمين وامينه في ارضه وسمائه
الحجة بن الحسن الامام المنتظر القائم بالحق رزقنا الله
ادراك دولته وحسن ملازمته به وباباءه عليهم السلم
اما بعد فيقول الغني ربه عما سواه خليل بن الغازي
تجاوز الله تعالى عن سيئاتهما وآتاهما كتابهما بيمينهما
ان اكثر طلبة العلم من اهل زماننا قد رغبوا عن كتب
اصول الفقه لاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم رغبة

منهم ان بعض كتب النواصب كالشرح العضدي للمختصر
الحاجبي اسد تحريرا بالفن حجة من كتب اصحابنا وادلى
كنت برهة من الزمان مشغولا بقرائته وبرهة اخرى
مشغولا بتدريسه وترويجه بالتكلفات كما هو عادة المدرسين
في دفع الاشكالات المتوجهة على الكتب المقروة عليهم وكان
توجه الطلبة اليه باعثا على رواج كثير من اباطيل
النواصب وترهاتهم حتى صار ذلك قادحا في ايمان
بعض من ضعفاء العقول بحيث لا يشعر وكبر النواصب
على صدق مقالاتهم ثم تنبهت فرايت ان صرف طلبة
العلم من اصحابنا وفقنا الله تعالى واياهم للتقوى عن
مثل هذه الطريقة من اكرم المثوبات فعلقت هذه
الحواشي على كتاب العدة في اصول الفقه لشيخ الطائفة
الامامية محمد بن الحسن الطوسي جزاه الله تعالى خير جزاء
السابقين وبسطت بعض الحواشي بحيث يصلح لان
يجعل رسالة مفردة ولا سيما الحاشية الاولى افصاحا
عن بعض سر وجوب الاعتصام باهل البيت عليهم السلم

فيه اشارات وتنبيهات على الاباطيل واضحة
... بعض اشارات وفتح ابواب مسدودة
... الاهل الطرق الصدق
لمن تعمق على الطرق الاعظم
منه

وافضا حا لمن لم يقف اثارهم عليهم السلم كائنا من كان
وقصدت في اكثر المباحث التي يقع الخلاف فيها بينه
وبين المخالف او متعلقاته ابتغي رد افنظره على
المنصف اللبيب بطلان المخالف واما نقله بقيل والتصريح
بما يرد عليه هذا مع ان الحق الصريح في الاصولين و
الفقه انما هو في الكافي لابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني رحمه
الله تعالى ونحوه من الكتب الموثوق بها في احاديث اهل
البيت عليهم السلم فمن وفقه الله تعالى للحسن ملازمتها لا يعثره
كثيرا الى غيرها من الكتب وكفى استغنت اذا انفق
وطرت اذ طاروا واعوذ بالله من التورط في الجدال والمرا
الغير المغفور في الدين والاحتجاج فيه بما لا يطابق
كلام اهل الذكر اعني اهل البيت عليهم السلم فقد روي
في كتاب التوحيد من الكافي في باب النهي عن الكلام
الكيفية عن ابي عبيدة الحذاء انه قال قال ابو جعفر عليه السلم
يا زياد اياك والخصومات فانها تورث الشك وتحبط
العمل وتردي صاحبها وعسى ان يتكلم في الشيء لا يغفر له

وفي كتاب الحجة منه في باب الاضطرار الى الحجة عن يونس
بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلم في حديث طويل فقلت
جعلت فداك اني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول ويل
لاصحاب الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا
ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال
ابو عبد الله انما قلت ويل لهم ان تركوا ما اقول وذهبوا
الى ما يريدون وقد وردت تشديدات في النهي عن امثال
ذلك في الدين عن اهل البيت المعصومين عليهم السلام
بطرق متعددة مذكورة في كتب اصحابنا في الحديث و
توكلت على الله تعالى في الفتق والرتق وهو حسبي ونعم الوكيل
قوله لان الشريعة كلها مبنية عليه الخ اشارة الى الدليل
على وجوب شدة الاهتمام بعلم اصول الفقه ليتبين به
فائدته والحاجة اليه وتحرير الدليل يحتاج الى تمهيد مقدمات
اربع المقدمة الاولى انه لابد لكل شارع في فن من العلم
من تمييز مبادي المبادي فيه عن غيره حتى اذا احتاج في
الاستدلال لم يجز للخصم ان يطلب منه دليلا عليه والمراد

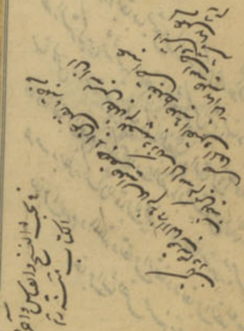
لمبدأ المبادي في الفن كل قضية لا يحتاج استعمالها في
دلالته الى استدلال فيه لاثباتها سواء كانت قضية صريحة
بان تكون من جملة مواد الدليل وحينئذ تسمى مبدأ المبادي
من جهة المادة او غير صريحة بان تكون من جملة مقدمة
وح تسمى مبدأ المبادي من جهة الصورة ولما كان
مبدأ المبادي في فن المنطق القضايا الضرورية العقلية
التي معيار ضروريتها ان تكون كقولنا الواحد نصف الاثنين
في قوة التصديق وثباته كما سيجيء في فصل في بيان
حقيقة العلم ومبدأ المبادي من غير الادبيات في
فن الكلام القضايا الضرورية العقلية والمشبهة في المنطق
كان مبدأ المبادي من غير الادبيات في فن اصول
الفقه المتاخر عنهما القضايا الضرورية العقلية والمشبهة
في المنطق والمشبهة في الكلام وفي حكم الاخيرة ضروريات
الدين المعلوم ضروريتها له بان تكون الضرورية كقولنا
الواحد نصف الاثنين في قوة التصديق وان كان
العلم بها موقوفا على نوع من التتبع فلا يكفر منكره

اذا لم يبلغ تتبعه هذا الحد وليس هو المخاطب في مثل
ذلك سواء كان الدين مذهب الامامية او المشترك
منهم ومن النواصب لان الامامة عندنا ثابتة بالدليل
عليها في فن الكلام لكن ربما تجاوزنا من ضروريات
الامامية الى المشترك كما في بحث القياس لما شاه
مع مخالفينا اذ ليس بحث الامامة عندهم من علم الكلام
فليكن الشروع في هذا العلم بقصد البلوغ الى كل ما هو
من مبدأ المبادي فيه في كل استدلال بعد محافظته
في الفنين السابقين فان تركه هو داء الفساد وجميع
الاغلاط في العقليات ناش من اشتباه غير المعلوم بالمعلوم واشتباه
اذا كان معتقدا باعتقاد متاخم للجزم بالمعلوم الا
انه دونه ونزل الاشتباه الى ما هو نحو قولنا الواحد
نصف الاثنين وانا لنترك ما امر الله تعالى به ونبيه اهل
الذكر عليهم السلم من الرد الى الله والرسول والى اولى الامر
وهم اهل الذكر القائمون مقامه وهو الاخير وذو الحسن
تاويلا فيما تنوزع فيه من المسائل التي لا تستقل العقول

الرعيه بتحصيل مقدماتها الضروريه وعليك بملازمة
روايات اهل البيت سلام الله عليهم فانها عسى ان
ترشدك الى ما اذا تاملت فيه حصل لك اليقين وقد
راينا المتكلمين يدعى كل خصم بداهة ما يدعى الخصم الآخر
بداهة نقيضه او منافيه في المسائل الكلاميه التى
فيها خلاف مستقر وسنحققه في فصل في بيان حقيقة
العلم عند قول المص والنظر في الدليل من الوجه الذى
يدل يوجب العلم وقال سيدنا الاجل المرتضى رضى
الله عنه في كتاب غرر الفوائد واعلم ان اصول التوحيد
والعدل ماخوذة من كلام امير المومنين عم وخطبه
فانها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية
وراءه ومن تامل المأثور في ذلك من كلامه عم علم
ان جميع ما اسهب فيه المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه
انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول و
روى عن الائمة من ابنائه عليهم السلام اجمعين من ذلك
ما لا يكاد يحاط به كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه

من مظانه اصاب منه الكثير الغزير الذى في بعضه شفاء
للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة انتهى ولم يصل الينا
الى الآن من كتب المتكلمين ما يصدق قوله رضى الله عنه
انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول والى الله
المشتكى وهو المستعان المقدمة الثانية ان الاحكام اعنى
الوجوب والحظر والندب والكراهة والاباحة وما يتعلق
بها كالقدر المشترك بين اثنين منها او اكثر وكالتخيير في
الواجب ونحو ذلك قد تقيد بالشرعية ويراد بها ما يكون
باعتبار استحقاق الثواب والعقاب الاخروى ومن
اتصافها وح لا يتحقق شي منها حتى الاباحة ومقابلها ليس
تقابل النقيضين ومن مشهورات مذهب الامامية
رضوان الله تعالى عليهم او ضرورياته ان كل ما هو منصف
باحد اقسام الحكم الشرعى ففيه خطاب من الشارع
والعلم بالجميع عند الائمة عليهم السلم وترك الواجب او فعل
المحظور بهذا المعنى يسمى كبيرة ان كان الوعيد بالخلود
في النار عليه مطلقا كالشرك او مقيدا باصل الاصرار عليه

كالزنا والاسمي صغيرة ويكون اصل الاصرار عليه كبيرة
فيكون الاصرار على الاصرار عليه ابا او استكبارا او مقتضيا
للخلود في النار كترك ابليس السجود لآدم فانه كان في نفسه
صغيرة وخاليا عن الوعيد وقد تقيد بالعقلية ويراد بها
ما يكون باعتبار استحقاق المدح والذم عند العقلاء وذلك انما
وحقق في حق القديم تعالى ايضا وربما ورد امر او نهي
من الشارع بمعنى الوجوب او الحظر العقليين المطلقين
كما في الاتاديب نحو كل مما يليك والارشاد نحو واستشهدوا
او المقيدين بالثواب الاخروي على الطاعة فقط بقرينة
تدل عليه بل لا حاجة الى القرينة كما في الآيات المكيات
كما في كتاب الايمان والكفر من الكافي في باب فيه آت
في ان الايمان مبثوث لجوارح البدن كلها من ارادة
فليرجع اليه وقد يراد بالشرعية ما ينسب الى الشارع بانه
مستفيض منه وقد يراد بها ما لا يعلم الا بتوقيف الشارع
وسيجي وليس المراد بالمدح في صدر الاحكام العقلية الوصف
بالجميل فقط كما في الاولى او بقصد التعظيم في الجملة كما في الكعبة



ترفع

شرفها الله تعالى وكذا ليس المراد بالذم فيه محض الوصف
بالمنفور عنه حتى يكفي في استحقاقه محض التحلية بالمنفور عنه
بلا اختيار اصلا او هو مع حالة شبيهة بالاختيار كما قيل من
انه توجيه جائز من جانب المعتزلة مع تكلف وكذا ليس
المراد بالمدح والذم محض موافقة غرض الفاعل ومخالفته
ولا محض موافقة عادة البلد او نحو ذلك ومخالفتها فلو
كان الفعل موافقا لغرض الفاعل او للعادة وكان الاتي
به يستحق الذم او المخالفة غرض جمهور العقلاء او لقبحه في نفسه
وكون تحصيل غرض الفاعل او حفظ العادة سهلا لا يجاب
ذلك او نحو ذلك بل المراد بالمدح هنا التحسين ضد
التشديم وبالذم التشديم ويقال له اللوم والعتب والتثريب
ايضا قال المص في آخر مبحث الوقف من كتاب تهذيب
الاحكام الوجوب على ضروب عندنا منها ما يستحق بتركه
العقاب ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق بالاخلال به
العقاب وان كان يستحق به ضربا من اللوم والعتب انتهى
واعلم ان المدح والذم بهذا المعنى يعلم ضرورة انه يستحقه

العباد على بعض افعالهم وانه ذاتي لبعض الافعال ككذب
ولوم المجبور ويسمى مثل هذين قبيحا في نفسه وليس معنى
الذاتي هنا على اصطلاح المنطقيين ولا يتخيل تخلفه عن نوع
ذلك الفعل باصطلاحهم بل معنى القبح الذاتي مثلا كون الفعل
بحيث اذا استوى الاغراض في فعله وتركه واستوى
ايضا جميع المصالح والمفاسد اللاحقة فيهما كان الاتيان
بفعله موجبا لاستحقاق الذم عليه وقد يراد بالقبح الذاتي
كونه بحيث لا يجوز عقلا للشارع تغييره والحكم بعكس ما هو عليه
وبهذا التفسير قبح كل فعل قبيح ذاتي له وكذا حسن كل فعل حسن
ولا ينافي ذلك ورود الشرع في كثير من الافعال على خلاف
ما حكم به العقل قبل وروده كما سيتضح في الكلام في الحظر
والاباحة وذلك لانه لا تناقض بين حكم العقل وحكم
الشرع لان من شروط التناقض اتحاد الوقت والشرط
وينبه على كون الكذب مثلا قبيحا في نفسه انه من استوى
عنده الصدق والكذب آثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلا
ولو لم يفعله لتوجه عليه من العقلاء جميعا الذم لا يقال يمتنع

حال جميع العقلاء وفي الملحدة من لا يعتقد قبح هذا واشباههم
ولا حسن نقائضها فكيف يدعي اتفاق جميع العقلاء لانا نقول
المراد اتفاق جميع من هو جار على قضية العقل ومخلى بعقله
وهذا معلوم لنا فيما نحن فيه ضرورة بدون حاجة الى
التتبع بل مع الاطلاع على المخالف ايضا على انه شبهة وتلبيس
بل ليس لان المدعى ضروري لا يقال كيف يكون المدعى
او طريقه ضروريا وكثير من العقلاء ينازعون فيه لانا نقول
خلاف الكثير من العقلاء في الضروري انما يكون محالا اذا لم يحصل
لهم فيه شبهة يعجزون عن جوابها فيصرون فيه كالوسواسي
في نية الصلوة ونحوها يجحدونه مع اقرار قلبهم به وما نحن فيه
ليس كذلك لانهم يقولون بنقيض ذلك بتمكين من الحواس
وكذا باراة الحيوة وايلام الحي فان العقلاء متفقون على ذم
السيد لو ترك عبده وامر بعضهم بجرح بعض و
يركبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على كفهم وقد
فعل الله ذلك بعباده كما في تمكين الكافر والفاسق وكذا
العقلاء متفقون على ذم القاتل بلا ضرورة ومعارضة وكذا

قوله ليس كذلك لانه ورد في الغزالة المنصف والاحكام ... والاديب ...

المولم وقد فعلهما الله تعالى كما في الاماتة الطبيعية والامراض للطفل
وقد امر عباده بهما ايضا كما في يوم النحر والختان للطفل ولا
معنى لاضطرار الله تعالى الى القبيح في نفسه لضرورة معارضة
عندكم ايضا كما سيجيء ولا لامره به ويقولون الحل ان مستند
حكم جميع العقلاء بما ذكرتم انما هو التدين بالشرايع واما العادات
واما اغراض الفاعلين ولكن قد يدق ذلك مثلا قد يدق
الاغراض وتخفى فلا يتنبه لها الا المحققون فان ما هو مخالف
للغرض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة قد لا يلتفت الوهم
الى حالته النادرة بل لا تخطر بالبال فيراه مخالفا في كل الاحوال
فيقضي بقبحه في نفسه لاستيلاء احوال قبحه على قلبه فنقول في
الجواب عن النقض انا لا ننكر اشتهار قبح اشياء بين الناس
وانه يشتبه على غير المحققين ان قبحها لاجل مخالفة الشرع او
العادات او الاغراض فيتوهمون انها قبيحة في انفسها
كالكذب لكن الفرق بينها وبين الكذب ظاهر على المحققين
ايضا ان قبح القتل والايلام انما هو لاجل مخالفة غرض
المقتول وصاحب الالم فان العقل يحكم ضرورة بان الفعل

كما انه ظاهر على المحققين

المخالف

المخالف لغرض ذي حيوة بدون مصلحة معارضة قبيح موجب
لاستحقاق الذم سواء كان قتلا او ايلاما او غير ذلك وان
مثل هذا ليس قبيحا في نفسه بل لمخالفته غرضا فلو فرضنا ان
غرض المقتول او صاحب الالم لم يبق بحاله وصار القتل
والايلام مساويا باعتبار اغراضهم مع تركه لم يحكم العقلاء
جميعا بقبح القتل ولا الايلام ومثل هذا قد يصير حسنا بان
تقع للمقتول او صاحب الالم مصلحة اخرى وليس هذا
اضطرارا الى القبيح في نفسه لضرورة معارضة فان قلت
قبح نفس مخالفة غرض ذي حيوة ذاتي وقد فعلها الله تعالى
للمصلحة قلت لا يصدق عليها حد القبيح الذاتي المذكور
سابقا لان نفس مخالفة الغرض لا يستوي الاغراض مطلقا
في فعلها وتركها فان قلت فليس قبح الكذب ذاتيا لانه
نفس المفسدة فلم يستو المصالح والمفاسد في فعله وتركه
قلت تقييد المصالح والمفاسد في حد القبيح الذاتي بالتابعة
لا داخلة وفي الجواب عن الحل انا ندعي ان العقلاء قد
يحكمون بقبح الفعل في نفسه مع قطع النظر عن مخالفته

قوله قلت تقييد المصالح الخ اي قلنا قيد المصالح والمفاسد بالتابعة ولم تقيد الاغراض ... في نفسه قلت لا لان العرض ... المصلحة فانها ... زواده ق

الشرع وعن مخالفة العادات والاغراض فانهم قد يحكمون
بقبح الكذب لا لمخالفة الشرع كما اذا كان قبل ورود الشرع
ولا لمخالفة عادة ولا لمخالفة غرض بل لمخالفة نفس الامر
فلا يتفرع حكمهم بقبحه الا باشتمال طرف نفس الامر الحكم طرف
آخر لنفس الامر يعارض هذا الطرف وهذا ضروري و
ندعي ان الفعل مع مخالفة الشرع او مخالفة غرض بدون
ضرورة معارضة قبيح بمعنى استحقاق الذم بالمعنى السابق
عليه لا لاجل مخالفة الشرع او مخالفة الغرض بدون معارضة
لانه قبيح بمعنى مخالفة الشرع فقط او بمعنى مخالفة الغرض
فقط فضلا عن كونه قبيحا بمعنى مخالفة غرض الفاعل فقط
والفرق بين هذه المعاني ظاهر لا سترة به وكذا مدعى
ان الفعل مع مخالفة مصلحة اخرى بدون ضرورة معارضة
قبيح اي وان لم يكن مخالفا لغرض ان يكون موجبا او مقتضيا
للقبيح في نفسه ثم ان العلم ببعض القبيح ضروري وبعضه
نظري يستقل العقل على تفصيل سيأتي وبعضه توقيفي والله اعلم
ان استحقاق المدح او الذم عند العقلاء مستلزم لاستحقاق

المدح

المدح او الذم عند الله تعالى وفي حكمه بمعنى انه لا يجوز منه
العكس لان اتفاق العقلاء على الذم على فعل والتزامهم
الاجتناب عنه ليس الا على ما في نفس الامر كما مر فلو عكس
الله تعالى لزم الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واستحقاق
المدح او الذم عند الله تعالى لا يستلزم استحقاق الثواب
او العقاب الاخرويين ويندفع بذلك ما توهمه شارح
المقاصد في نفي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين من كون
الاول اعم من الثاني والثاني مساويا للثالث حيث
قال ما حاصله ان تعلق المدح او الذم في مجاري العقول
والعادات لا نزاع في انه عقلي في نحو العدل والاحسان
والظلم والكفران ولا يجوز العكس فيه من احد وانما النزاع
في تعلق المدح او الذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب
او العقاب وهما شرعيان ويجوز فيهما العكس من الله
حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس ويندفع ايضا
ما ذكره البيضاوي ردا على من استدل على التحسين
والتقبيح العقليين بقوله تعالى في سورة الاعراف واذا فعلوا

فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان
الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون حيث
قال ودلالته فيه على ان قبح الفعل بمعنى ترتب الذم
اجلاً عقلي فان المراد بالفاحشة ما ينفر عنه الطبع السليم و
يستنقصه العقل المستقيم اشهى وانت تعلم ما فيه باذكرنا
واعلم ان المدح او الذم بالمعنى السابق يعلم ضرورة
انه لا يستحقه على فعل الا العاقل المؤثر بالاختيار فيه وانه
لا يتحقق ذلك الاستحقاق الا اذا كانت مباديه التي هي
فعل الله تعالى في العبد كالارادة والداعي ونحوهما غير موجبة
له اي بالوجوب السابق وهو الوجوب بالنسبة الى المؤثر
عليه دون الوجوب اللاحق وجوب الشيء اذا اخذ بشرط
تحققه او بالنسبة الى تابعه بل تكون تلك المبادي مجتمعة مع
جميع مبادي تركه في فعل السعيد وفعل الشقي والا لتوجه
التشنيع بانه اعتراف بعدم استحقاق المدح والذم عقلاً
عن افعال العباد فان العبد حينئذ مجبور في صورة مختار لانه
كالقلم في يد الكاتب وكالوتد في الحائط وفي كلام بعض الافاضل قال

[illegible]

الحائط للوتد لم تشقني قال سل من يدقني والمراد بالداعي
العلم بوجه للرجحان مخصص بالطرف المدعو اليه ومعلوم ضرورة
من الدين ان شيئاً من فعل العبد وتركه المقدور للعبد
ليس مفوضاً الى العبد وان بيده تعالى ازمة الامور كما روي
في كتاب التوحيد من الكافي في باب في انه لا يكون شيء
في الارض ولا في السماء الا بسبعة عن ابي عبد الله عليه السلم
انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال
السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب
واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر ومعنى
تفويض الشيء الى العبد القدر المشترك بين اقدارين
الاول اقدار الله تعالى العبد في وقت على الشيء في ذلك
الوقت فيلزم ان يكون العبد قادراً عليه بالاستقلال
الثاني اقدار الله تعالى العبد على الشيء بحيث لا يكون بعده
قادراً على صرف العبد عن ذلك الشيء مع هذا الاقدار
فيلزم ان يصدر عن العبد وان شاء الله تعالى ان لا يصدر
عنه فلا يصدق ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان

[illegible]

من لا يجري في ملكه الا ما يشاء و حقيقة القدرة التمكن هو
مفهوم ضروري مشترك معنى بين الله تعالى وعباده يسمى
في الفارسية توان وتوانائي و معنى القدرة بالاستقلال
قدرة من لا يقدر معها غيره على ان يسلب بدون مشيته
شيئا مما يتوقف عليه مقدوره في وقت المقدور وهذا لازم
لتقدم القدرة على وقت الفعل كما سيظهر بعيد هذا
و الخصال الاربع الاول من السبع جارية ايضا في
فعله تعالى الواقع بعد الاسباب العادية لكن المراد ههنا
بيانها بالنسبة الى فعل العبد فقول الارض قد يستعمل بمعنى ما
سفل وهو المعصية نحو قوله تعالى في سورة الاعراف ولكنه
اخلد الى الارض واتبع هواه فالسماء بمعنى ما علا وهو الطاعة
وتعلق مشية الله تعالى بفعل عبد او تركه على كونه تعالى بالنسبة
الى فعل او الى ترك من العبد بحيث اذا اقدر تعالى من
الافعال والتروك على ما علم تعالى انه اذا صدر عنه تعالى
افضى الى صدور ذلك الفعل او ذلك الترك عن ذلك
العبد باختياره وعلم تعالى انه اذا لم يصدر عنه تعالى لم يصدر

ذلك

ذلك الفعل او الترك عن ذلك العبد مع قدرة العبد عليه
يصدر عنه تعالى ذلك الفعل او الترك لا فضلا لسببه وهذا
المعنى هو المتبادر الى وهم المعتزلة من لفظ المشية لكن
المراد بالمشية ههنا ان يصدر عنه تعالى اول ما علم تعالى
صدور ذلك الفعل او الترك معه عن العبد في وقتهما
باختياره و مع قدرته تعالى من الافعال والتروك على
ما علم تعالى صدورها ينافي ذلك الفعل او الترك معه في
وقتهما عن العبد باختياره وتسمى تلك المشية مشية اختيار
ومشية عزم ايضا ويعبر عنها ايضا في احاديثهم عليهم السلم
بالذكر الاول و بالهم بالشي وبابتداء الفعل والمراد بالفعل
فعل الله تعالى فان مشيته بعد المفعول الاول احداث
الماء الذي هو اول المفعولات ومادة ما هو مادة من
الحوادث او المراد به فعل العبد اي ابتداء ما يفضي الى
فعله مثلا و المراد بالارادة ههنا ان يصدر عنه تعالى
ثانيا اي بعد المشية وقبل وقت قدرة العبد عند المعتزلة
ما يؤكد المشية في الافضاء الى فعل العبد او تركه اختيارا

[illegible]

في وقتهما مع قدرته ثم حينئذ على ما علم تعالى معه صدور
ما ينافي ذلك الفعل او الترك في وقتهما عن العبد باختياره
وتسمى تلك الارادة ارادة اختيار وارادة عزم ايضا
ويعبر عنها ايضا في احاديثهم عليهم السلم بالاتمام على المشية
وبالعزيمة على ما يشاء اي الجد فيه و الحاجة الى اعتبار
الارادة بيان ان فعل العبد او تركه لم يخرج حينئذ بتحقق
المشية عن قدرة الله تعالى على التصرف فيه لان
الوجوب بالنسبة الى المشية ليس وجوبا سابقا و المراد بالقدر
ههنا ان يصدر عنه تعالى بعد الارادة قبل وقت فعل
العبد او تركه متصلا به وهو وقت انتهاء القرب للقدرة
عندنا ووقت القدرة عند المعتزلة ما يؤكد المشية والارادة
في الافضاء الى فعل العبد او تركه اختيارا في وقتهما
مع قدرته تعالى على ما علم صدوره ما ينافي ذلك الفعل والترك
معه في وقتهما عن العبد باختياره ويسمى قدرا اغراء وقدرا
غير لازم وغير حاتم وغير حتم ايضا ويعبر عنه بالتقدير ايضا
والحاجة الى اعتباره ظاهر مما مر و المراد بالقضاء ههنا

ان يصدر عنه تعالى بعد القدر اي في وقت فعل العبد
او تركه ما يؤكد المشية والارادة والقدر في الافضاء
الى فعل العبد او تركه اختيارا مع قدرته تعالى على ما علم
تعالى معه صدور ما ينافي ذلك الفعل او الترك حينئذ عن
العبد باختياره ويسمى قضاء اغراء وقضاء غير حتم وغير
حاتم وغير لازم ايضا و الحاجة الى اعتبار القضاء بيان
ان فعل العبد مثلا في وقت تحققه اي بعد المشية والارادة
والقدر غير خارج بعد عن قدرة الله تعالى على التصرف فيه
وانه لا يصير محتوما خارجا عن تعلق القدرة الا اذا قضي
وامضي وهذا المعنى ما روي في كتاب التوحيد من الكافي
في آخر باب البداء عن العالم عليه السلم انه قال فبعلم الله تبارك
وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء
فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء وفي باب المشية والارادة
منه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضى وهو الذي
لا مرد له وستبين معنى البداء لله تعالى في ذيل ابطال مذهب
المعتزلة في البحث الرابع وقد تطلق المشية على القدر المشترك



بين المعنى الاول واحد الاخيرين وهذا في النزاع بيننا و[بين]
المعتزلة المفوضة في انه هل يصدق ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن كما هو عندنا ام لا يصدق شيء منهما كما هو
عندهم وذلك ليصير النزاع معنويا و اثبات هذه
الخصال الاربع في الخصال السبع للرد على المعتزلة في
النزاع وسنبين حقيقة القدر والقضاء في ذيل ابطال
مذهب المعتزلة في البحث الرابع و قد يطلق القضاء على الشيء
على قضاء ما فاية ذلك الشيء فلما وحد ربما تخلف
عن القضاء كما يظهر من الكافي في كتاب الايمان والكفر في
ما ورد في كتاب الدعاء في باب ان الدعاء يرد البلاء
والقضاء وكذا المشية والارادة والقدر و المراد
ههنا ان لا يحدث تعالى المانع العقلي عن فعل العبد او تركه
في وقتهما كفعل الضد وافناء العبد ونحوهما مما يخرج العبد عن
القدرة مع علمه تعالى بانه اذا لم يقع الاضداد شرع عنه
نفس الفعل او الترك على القبيح باختياره ومع قدرته
على الاضداد شرح و اثبات الاذن في الخصال السبع
العبارتين احدهما واحتمال المشية على المعنى الثاني او الثالث

للرد على المعتزلة المفوضة في قولهم بتقدم قدرة العبد
على وقت الفعل والترك فان ذلك يستلزم ربوبية
العبد واستقلاله في القدرة لان القدرة لا يمكن تحققها
الا مع استجماع جميع اجزاء العلة التامة للمقدور استجماعا
حقيقيا او حكما وسيجيء معناهما في بيان مذهب الاشاعرة
و بهذا يندفع ان القدرة على الموقوف بدون القدرة على
الموقوف عليه ممكن غير واقع بعد و ينبغي ان المراد
بتقدم قدرته على وقت الفعل ان يتحقق قدرته في وقت
على فعل في ثاني الوقت وهذا لا يتحقق مع انتفاء الاستجماع
حقيقة ولا حكما لكن لمحض حصول بعض الاجزاء في الوقت
وجواز حصول الباقي في ثاني الوقت فيلزم ان يكون زيد
قادرا في الحال على الطيران في ثاني الحال لجواز حصول
الجناح له في ثاني الحال لا يقال لا يكفي جواز الحصول في
ثاني الحال بل يعتبر ظن القادر او علم الله تعالى في الحال
بالحصول في ثاني الحال لانا نقول قد ذكرنا ان حقيقة القدرة
التمكن والتمكن في الحال من فعل في ثاني الحال لا يختلف

محال ضرورة اذا كان الموقوف عليه

باختلاف الظن والعلم في الحال لحصول شي في ثاني الحال
وهذا ضروري ثم نقول والاستجماع حقيقة في الحال
للعزات يفعل في ثاني الحال غير ممكن لان من اجزاء العلة
التامة انتفاء الفاعل واشعار المانع ونحوهما في ثاني الحال
ولم يحصل بعد والاجماع حكما في الحال للعزات يفعل في
ثاني الحال يستلزم الربوبية والاستقلال ضرورة وقد
يجعل المانع في صد الاذن اعم من المانع العقلي اي المخرج
للعبد عن القدرة والمانع العلمي وهو ما يعلم تعالى منعه اشتغال
فعل العبد او تركه مع قدرته عليه فيندرج النقصان تحت الاذن
حينئذ ويعبر عن الاذن بالتخلية بين العبد وما اراد والمراد
بالكتاب كتابة الملائكة الحفظة لاعمال العباد والمراد وجوب
خلق كل كائن عليه ثم عقلا اما خلق تقدير كما في افعال
العباد واما خلق تكوين كما في افعاله تعالى وسيفصل حقيقة
الخلق في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الثالث
والتعبير بالكتاب عن الوجوب موافق لقوله تعالى في سورة
البقرة ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله

اي

اي يبلغ وجوب التربص اربعة اشهر وعشرا آخر مدته واثبات
الكتاب في الخصال السبع للرد على الزنادقة والرد على الاشاعرة
القائلين بانه لا يجب على الله تعالى شي بناء على نفيهم قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين والمراد بالاجل يوم الحساب والجزاء
او المراد آخر مدة الكائن واثبات الاجل في الخصال
السبع للرد على منكري يوم القيمة وعلى الفلاسفة القائلين
بان انواع افعال العباد في الدنيا لا انقضاء لها وان
اشخاص حركات السماويات ارادية للسماويات ولا انقضاء
لها فثبت بما قررنا المذهب الذي هو الحق المستفاد من
احاديث اهل البيت عليهم السلم وهو مذهب شيعتهم المقتفين
لآثارهم وهو المتوسط بين المذاهب الثلثة الجبرية و
مذهب المعتزلة المفوضة القدرية فان المذاهب في افعال
العباد الاختيارية خمسة الاول مذهب جهم بن صفوان
الترمذي ومن تبعه وهو انه لا فرق بين نحو حركة الماشي
ونحو حركة المرتعش في انها صادرة عن الله تعالى وغير
مجامعين لقدرة العبد وانه لا يستحق العباد عليهما مدحا ولا

ذاتها عقلا وهو غلو في الجبر ومعلوم بطلانه ضرورة الثاني
مذهب الاشاعرة وهو ان افعال العباد الاختيارية
صادرة عن الله تعالى وان الفرق بينها وبين نحو حركة
المرتعش ان الاولى مجامعة لقدرة في العبد غير مؤثرة
فيها وعلم الله تعالى انها تؤثر فيها بدون وجوب سابق
ولم تؤثر قدرة الله تعالى التي هي اقوى منها وهذا معنى
كونها مكسوبات للعباد بخلاف الثاني وانه لا يستحق العباد
على افعالهم الاختيارية مدحا ولا ذما عقلا وان قدرة
العبد على فعل مساوقة لاتصافه بتعلق الداعية الى الفعل
وقدرته على ترك مساوقة لاتصافه بتعلق الداعية الى
الترك فلا تتحقق قبل وقتهما ولا تتعلق الا باحدهما بخلاف
قدرة الله تعالى فانها متحققة قبل وقتهما وتتعلق بكل منهما
وهذا ايضا قول بالجبر وانكار لقدرة العبد حقيقة اما اولا
فلان ما مر من حقيقة القدرة هو الذي به يمتاز حركة الماشي
عن حركة المرتعش وهو حاصل للفاعل بالنسبة الى تأثيره
في الفعل والترك ضرورة فالقدرة الكاسبة غير متصورة

اصلا كما لا تتصور ضرورة ان تكون القدرة بنفسها مؤثرة
وذلك لان هذا لا يتحقق في احد الا بعد استجماع العلة
التامة لصدور ذلك الشيء عنه اما استجماعها حقيقة وهو
ظاهر واما حكما كان يكون مستجمعا حقيقة للعلة التامة لصدور
ما لم يتحقق بعد عنه ان كان مما لم يتحقق واحدا او غير مترتب
وان تعدد مترتبا كان مما ذكرنا من الاستجماع حقيقة
لعلة اوله ثم توسطها كان مستجمعا حكما لعلة ما بعده وهذا
وليس العبد كذلك على مذهبهم لان الصدور عن الغير مانع
عن صدوره عنه ورفعه ليس باختياره لان الغير غالب
فيما نحن فيه واما ثانيا فلانه ضروري ان القدرة بهذا
المعنى على الفعل لا يمكن الا مع القدرة بهذا المعنى على الترك
وكذا العكس الثالث مذهب ابي الحسين البصري من
المعتزلة ومن تبعه وهو ان افعال العباد الاختيارية
صادرة عنهم وواجبة بالوجوب السابق بالنسبة الى
القدرة التي هي من اجزاء العلة التامة عندهم وبعد العلة
التامة عندنا والداعي الذي هو الارادة عندهم ويستتبع

للارادة عند غيرهم وانهما فعل الله في العبد وان العباد
يستحقون على بعض افعالهم الاختيارية المدح او الذم
عقلا ويرد عليهم التشنيع المذكور سابقا وان القدرة بالمعنى
السابق على الفعل لا يمكن الا مع القدرة بالمعنى المذكور
على الترك وكذا العكس فهو ايضا قول بالجبر لكن في صورة
الاختيار والجبر فيه ضعيف بالنسبة الى الاول لكنه
قوي بالنسبة الى الثاني كما يظهر مما مر في معنى الكسب واهل
هذا المذهب شركاء مع اهل المذهب الخامس في انفصالهم
عنا فهو قول بالجبر والتفويض معا ومن الدلائل على بطلان
هذه المذاهب الثلثة انه لا يتصور ولا يعقل توبة العاصي
وندمه على شي منها بمعنى محصل فضلا عن ان يامره
الله تعالى به لانه لا يتصور ندم احد على فعل الغير ولا على
فعل نفسه اذا كانت مباديه الموجبة له بالوجوب
بالوجوب السابق من فعل غيره او من فعله لا بالاختيار
فان قيل للاشاعرة ان يقولوا يتصور ندمنا على فعل
غيرنا اذا كان كسبا لنا فانه لما علم الله تعالى انه لو لم يجامع

قدرتنا تاثير قدرته تعالى لفعلناه اختيارا لكان هو في
معنى الكسب وهذا نظير ما روي من العلة في دوام عقاب
الكافر من انه علم الله تعالى انه لو كان مخلدا في الدنيا
والتكليف لكان كافرا دائما قلت فانه لا يتصور حينئذ
الحسن او القبح العقليان ولم يذهب اليه الاشاعرة مع
انه اقل مكابرة من انكار قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
كما عرفوا به لك واما الندم فلا يتصور اصلا والفرق
بينهما بين لا يخفى والرواية خبر واحد ويمكن ان يقال انها
ليست لبيان ان استحقاق العقاب في مثل هذه عمره
مثلا لكفره التحقيقي وبعده لكفره التقديري بل لبيان استحقاق
الجميع لكفره ونيته التحقيقيتين كما يظهر من باب النية من كتاب
الايمان والكفر من الكافي لكن في ضمن بيان ما هو شرط لذلك
الاستحقاق او كالشرط وهو ان يعلم الله انه لا خير فيه
اصلا حتى بطول العمر ابدا كما يؤيده قوله تعالى في سورة
الانعام ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه الرابع مذهب
الامامية المقتفين لاثار اهل البيت عليهم السلم وهو ان

افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم
وانهم يحمدون على بعضها مدحا او ذما عقلا وانها غير واجبة
بالنسبة الى الآلة والداعي ونحوهما من المبادي التي هي
فعل الله في العبد وان القدرة على الفعل لا تكون الا مع
القدرة على الترك وان العباد ليسوا قادرين بالاستقلال
على شيء من الفعل والترك اصلا بل يتوقف على الاذن واقدارهم
واستطاعتهم لا تتحقق قبل وقت الفعل والترك وان العباد
لا يصدر عنهم طاعة ولا عصيان الا اذا شاء الله مشية عزم
واراد ارادة عزم وقدر تقدير عزم وقضى قضاء عزم
فان لله مشيتين مشية حتم لا يبقى للعباد معها اختيار ومشية
عزم واختيار يبقى للعباد اختيار وكلاهما لا تتخلف عنه
ما تعلق به على حسب ما تعلق به وكذا البواقي واستطاعتهم
لا تتعلق الا بالواقع من الفعل والترك في وقتهما لا قبلهما
وفي مقدوره تعالى بالنسبة الى كل فعل صادر عن العبد
وكل ترك صادر عنه ما لو فعله لم يصدر عنه ذلك الفعل
او الترك مع بقاء قدرته عليه فلا يجب على الله تعالى كل

لطف ناجع انما الواجب عليه اللطف المرجح لعدا المكلف
و المراد بوقت الفعل الذي اعتبرت نسبة حصة من القدرة
الى الفعل باعتبار وقوعه فيه سواء كان الفعل واقعا فيه

فيه او لم يكن سواء كان الفعل واقعا

ذلك الوقت فيكون حصة اخرى من القدرة او بعده
فيكون حصة ثالثة منها او لم يكن واقعا فيها ايضا وكذا
المراد بوقت الترك ما اعتبرت نسبة حصة من القدرة الى
الترك باعتبار وقوعه فيه وحصص القدرة غير متناهية
متعددة بتعدد القادرين والمقدورات الغير المتناهية
والاوقات الغير المتناهية و المراد بالترك انتفاء الصدور
اذا كان ذلك الانتفاء تابعا للداعي فتثبت الواسطة
بين فعل العبد وتركه و المراد بالاستطاعة هنا قدرة زائدة
على ذات القادر لم تتعلق مشية من لا تقع الا ما شاء بما ينافي
المقدور بتلك القدرة نحو قوله تعالى انك لن تستطيع معي
صبرا و لما كان صدور فعل العباد عنهم موقوفا على تحققهم
وعلى ان لا يصدر عنه ولا مثله ولا ما ينافيه في محله
في وقته عن الله تعالى وذلك ليس باختيار العباد لم يكونوا

مستقلين بالقدرة عليه فلم يكن استطاعتهم له ولا
قدرتهم عليه قبل وقته ولما كان تركهم اياه موقوفا على
تحققهم لم يكونوا مستقلين بالقدرة على الترك فلم يكن استطاعتهم
للترك ولا قدرتهم عليه قبل وقته و لما كان فعل العباد
لا يصدر عنهم الا اذا تعلقت به المشية من الله تعالى
كان العباد غير مستطيعين الا للواقع من الفعل والترك
وكان بيده تعالى ازمة الامور لم يجب عليه كل لطف
ناجع وهذا المذهب ليس بجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين
ومن تتبع الآيات والاحاديث التي تمسكت بها المجبرة
على ابطال مذهب المفوضة والتي تمسكت بها المفوضة
على ابطال مذهب المجبرة علم انه لا يمكن الجمع بين ظواهرها
الا بالقول بهذا المذهب الخامس مذهب جمهور المعتزلة
وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم
واختيارهم بدون وجوب سابق وهم مستقلون في فعل
بعضها مطلقا او ذاتا عقلا وان القدرة على الفعل لا تكون
الا مع القدرة على الترك و انفصالهم عن اهل المذهب

الرابع

الرابع في موضعين الاول قولهم ان العباد قادرون
على الفعل وتركه قبل وقتهما فهم مستقلون بالقدرة على
الفعل والترك الا اختيار بين لهم ودليلهم على تقدم قدرة العبد
على وقت فعله سيجيء مع جوابه الثاني قولهم ان مقدور
العباد ليس بحيث ان شاء الله وقع وان لم يشأ لم يقع
فالعباد مستطيعون لكل من الفعل وتركه حين قدرتهم
عليه وليس شيء من الفعل والترك بحيث لا يصدر عنهم الا
اذا لم تعلق بما فيه مشية الله تعالى بل قد شاء الله الطاعة
من العاصي وشاء ابليس المعصية منه ولا يكون ما شاء الله
ويكون ما شاء ابليس و الباعث للمعتزلة على هذا الامور
تنبيها قولهم بانه يجب كل لطف ناجع على الله فليس في مقدوره
تعالى من اللطف ما لو فعله بالعاصي لاطاع ولو كان
مقدورا له لفعله البتة ويجعل ضد اللطف اظهارا امتناعا عليه
من ترك اللطف والفرق بين صدور الطاعة والعصيان
في ان يكون في مقدور الله ما لو فعله بالعبد لاختار اشتغالا
الصدور وان لا يكون في مقدوره تعالى ذلك باطل

ضرورة فهو شاء الله على فرض المحال العصيان وشاء
ابليس على فرض الطاعة الممكن وقوع ما شاء ابليس
دون ما شاء الله ونقل المصنف رحمه الله في التبيان في
تفسير قوله تعالى في سورة النساء رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل عن ابي علي الجبائي
من المعتزلة انه قال في ذلك يفسد قول من قال في مقدوره
تعالى من اللطف ما لو فعله بالكافر لآمن لانه لو كان
الامر على ما قالوه لكان لهم الحجة بذلك على الله قائمة انتهى
ولم يورد المصنف عليه شيئا وفيه انه انما يفسد قول الاشاعرة
القائلين بانه لا يجب على الله شيء لانكارهم قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين ~~بانه لا يجب على الله شيء لانكارهم قاعدة~~
التحسين ~~والتقبيح العقليين~~ وقد مر انه مكابرة وقول المعتزلة
القائلين بانه يجب على الله شيء لكنه لا يجب على الله نصب
الائمة العالمين بجميع احكام الله تعالى بعد الرسل ولا على الرسل
التبشير بالاوصياء العالمين بجميع الاحكام ولا الانذار
على مخالفتهم الى رسول آخر وانقراض الدنيا فيضطر الناس

الى الاختلاف بالاجتهادات الظنية وهو منهي عنه في
كل شريعة وادلتهم العقلية على وجوب كل لطف ما نجع
ستجيء مع جوابها ومنها ان مشية المعاصي قبيحة في
نفسها ممتنع على الله تعالى وستجيء جوابه وهذا المذهب
تفويض وقدر كما ستنبينه و قد يطلق الجبر على مذهب
المخطئة من مثبتي الاجتهاد وهو ان لله تعالى في كل
مسئلة حكما مخصوصا وحدا معينا والمجتهد قد يضطر الى
الخطا والحكم بخلاف ما انزل الله وتعدي حدود الله و
التفويض على مذهب المصوبة من مثبتي الاجتهاد وهو انه
ليس لله تعالى في كل مسئلة حكم مخصوص وحد معين ففوض الى
المجتهد امر الدين حتى يقول فيه بارائه ومقاييسه والامر
بين الامرين على مذهب نفاة الاجتهاد وهو ان لله تعالى
في كل مسئلة حكما مخصوصا وحدا معينا ويجب السكوت
عما لم يعلم من احكامه وحدوده الى سؤال اهل الذكر عليهم السلام
وكثير من احاديث كتاب التوحيد من الكافي لابطال
الجبر بانه ينافي عدل الله تعالى لتحقق الوعيد وابطال التفويض

يبين ورود ابطال مذهب القدرية والمجبرة
القدرية [illegible]
[illegible]

بانه يستلزم مضادة الله تعالى في ملكه واخراجه من سلطانه
وسيجيء واعلم انه انما التزم ابو الحسين ومن تبعه الشنيع
المذكور سابقا ونحوه لشكوك تورد على الرابع والخامس
تقتضي حكم الحكم بان الممكن لم يجب بوجوب سابق
لم يقع كما اشتهر من الفلاسفة ولنذكر ما يمكن ان يتوهم
كونه دليلا على مذهبهم حيث يظهر في ضمن الجواب عنها
الجواب عن شكوك الاشاعرة ايضا ثم نفصل بيان بطلان
شكوك المعتزلة ومذهبهم والشكوك الخمسة شك الترجيح بلا
مرجح وشك العلم الازلي وشك الداعي الموجب وشك
تخلف المعلول عن العلة التامة وشك الارادة الموجبة
الشك الاول شك الترجيح بلا مرجح وهو انه لولا وجوب
اختيار العبد لاحد طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة
الى المبادي ليس شيء منها باختياره اي وجوبا سابقا
لكان اختيار العبد لاحد الطرفين ترجيحا بلا مرجح وهو محال
ضرورة بيان الملازمة انه اما ان يكون الفعل والترك
متساويين بالنسبة اليها واما ان يكون لاحدهما رجحان

على الآخر فعلى الاول كل واحد من اختيار الفعل والترك
ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني اختيار المرجوح محال لانه
ترجيح بلا مرجح ايضا فاختيار الراجح واجب وهو المطلوب
والجواب ان تقرير هذا الشك اما بان يكون المراد بالتساوي
في الشق الاول منه التساوي من جميع الجهات اي ان
لا يكون في واحد من الطرفين فقط ولا في كل منهما مخصص
به ويرجحه على الآخر من الداعي ونحوه واما بان يكون المراد
به اعم من التساوي من جميع الجهات ومن تساوي
داعيهما المخصصين المتعارضين اي الداعي المخصص للفعل
المرجح له على الترك والداعي المخصص للترك المرجح له على
الفعل في القوة والضعف اي ان لا يكون النفع المعتقد
في الفعل المخصص له اكثر من النفع المعتقد في الترك والمخصص
به ولا اقل فعلى التقرير الاول نختار الشق الثاني من
الشك ونقول اولا لا نم قوله لانه ترجيح بلا مرجح ايضا
فانه يجوز ان يكون في احدهما ما يرجحه على الآخر وفي الآخر
ما يعارضه ويرجحه على الاول بان يكون داعيا الفعل و

الترك مخصصين متعارضين فيمكن اختيار المرجوح لانه
مرجوح من جهة وراجح من جهة اخرى ولعل هذا معنى
ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام
انه قال لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما بالفعل
والآخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى وليس فيه
الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع مخصص اصلا والمرجح
ضرورة والمتنازع فيه بين الاشاعرة وهذا المعتزلة
المجوزين له لمعارضة وهمية ناشئة من طريقي الهارب
ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ومن متاخري المعتزلة
القائلين باستحالته ضرورة لا يقال يلزم حينئذ ان يكون
تحقق احدهما بالبخت والاتفاق وهو محض ضرورة لانا
نقول ان اريد بالبخت والاتفاق هنا تحقق احدهما
بلا داع مخصص او بلا فاعل وتاثيره فاللزوم ممنوع وان اريد
به تحققه بلا وجوب سابق فدعوى كونه محالا مصادرة
على المطلوب وثانيا سلمنا ان اختيار المرجوح محال
واختيار الراجح واجب بناء على ان يكون في احدهما مرجح

على الآخر بدون ان يكون في الآخر ما يعارضه ومرجح
على الاول لكن لا نم قوله وهو المطلوب فان المطلوب
الوجوب السابق ووجوب الفعل مثلا لانتفاء داعي
الترك ليس وجوبا سابقا فان انتفاء داعي الترك ليس
من علل الفعل فانه يمكن تحقق الفعل مع داعي الترك كما
قررناه في الجواب الاول ونحن انما سلمنا في هذا الجواب
انتفائه في بعض صور الفعل الاختياري او في جميعها فان
قلت هل هذا الوجوب وجوب لاحق ام لا قلت لا بل هو كوجوب
احد معلولي علة واحدة بشرط الآخر عند عدم او كوجوب
احد امرين بينهما منع الخلو بشرط انتفاء الآخر فان المجموع
المركب من تحقق الترك وانتفاء داعيه ممتنع بالذات
فبين نقيضيهما منع الخلو فاحد النقيضين وهو الفعل واجب
بشرط انتفاء النقيض الآخر وهو داعي الترك فان قلت
هل الواجب بهذا الوجوب كالواجب بالوجوب اللاحق
فيستحق فاعله عليه مدحا او ذما عقلا او هو كالواجب
بالوجوب السابق فلا يستحق فاعله عليه مدحا ولا ذما عقلا



قلت هو كالواجب بالوجوب السابق ولو كان لاختيار
فاعله مدخل في اشتهاء داعي المرجوح بان يكون مقصرا
في الجهل بنفع هذا فيذم عليه دون ذلك ويظهر لك
انه لو اورد هذا الشك مع ادنى تغيير من جانب الاشاعرة
على القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين لم يتوجه هذا
الجواب الاخير وعلى التقرير الثاني نقول يجوز اختيار
كل من شقي الشك بمعنى انه لا يستلزم شيء منهما مفسدته
التي ادعاها لما ذكرنا من ان المحال انما هو الترجيح بلا مرجح
بمعنى الترجيح بلا داع مخصص اصلا ولا يتصور هذا في صورة
تعارض الداعيين المخصصين سواء كانا متساويين في
القوة والضعف كما في الشق الاول من الشك ام كان
احدهما اقوى من الآخر كما في الشق الثاني منه
قلت مرادهم بالترجيح بلا مرجح هو الترجيح بلا داع مخصص
اصلا والترجيح بالداعي المخصص المساوي للمعارضة
في القوة والضعف والترجيح بالداعي المخصص الضعيف
بالنسبة الى المعارضة قلت هو خروج عن مدلوله لغة و

المصطلح

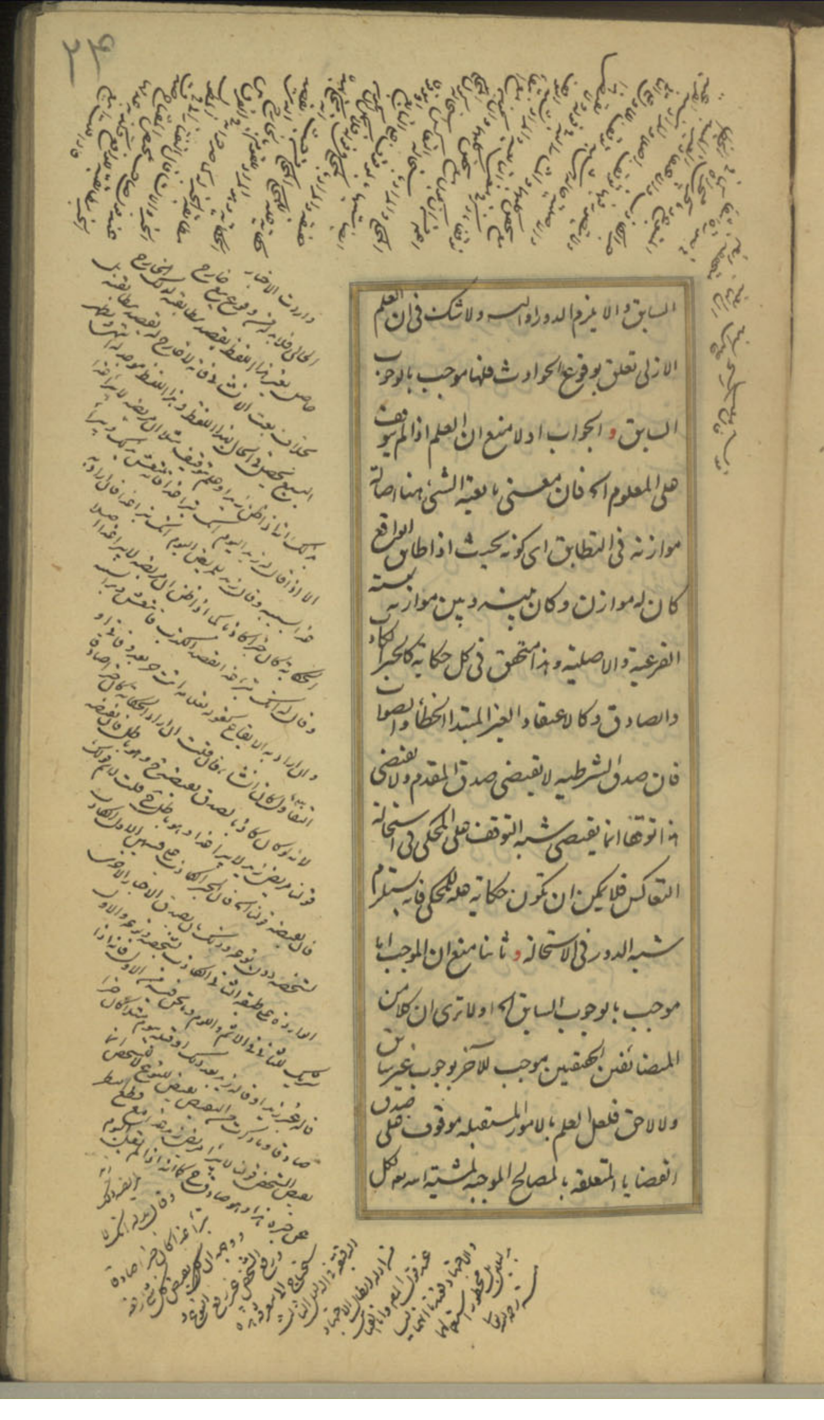
المصطلح عليه المتنازع فيه كما يظهر من نقل الاختلاف
في نفس مسئلة الترجيح بلا مرجح في تلخيص المحصل وغيره ومن
ان من احاد من المحققين ادعى ان استحالته ضرورية و
معلوم ان دعوى الضرورة بترجح مكابرة صريحة ومن
انهم جعلوا حديث الاحتياج الى داع لا لمعارضة داع
آخر مساو له او اقوى دليلا على حدة وسنذكره في الشك
الثالث كما انهم جعلوا حديث الاحتياج الى الارادة الموجبة
دليلا على حدة وسنذكره في الشك الخامس ولذا جعل
صاحب المواقف دليل الترجيح بلا مرجح من جانب الاشاعرة
الزاميا على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في فعل الاختيار
وبالجملة لا نم حينئذ استحالته فضلا عن ضرورية استحالته
وانما حصلت الشبهة لمن توهم استحالته بقياس الافعال
الاختيارية على الاشهر من الافعال الطبيعية كميل احدى
كفتي الميزان حين الوزن بل نقول هو معلوم البطلان في
الشديد المرض العبر المحتمي والمسلم الفاسق ونحوهما ولو
لم يكن في العلم بجوازه الا استلزام استحالته توجه التشنيع

المذكور سابقا على ما ادعينا ضرورية من قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين او انه لا يعقل للذم والثواب
معنى محصل لكان لكفى نعم يتوجه على من اختار ان الداعي
الضعيف على سبيل اللزوم والتشريك ان
لم يرجح بالداعي الضعيف ولم يرجح بالداعي القوي وهو
غير ما نحن فيه لان الكلام في الوجوب العقلي بمعنى امتناع
المقابل عقلا لا بمعنى خطر المقابل عقلا والشك مبني
على الخلط بينهما قال المص فيما يجيء في فصل في ذكر حقيقة الامر
... به يصير امرا فان قيل فلو لم يحتج في كونه امرا الى ارادة
المامور به جاز ان يكون كارها له وقد علمنا استحالة ذلك
قيل له ان اردت انه اذا استدعى الفعل لا يجوز ان
يكون كارها له بمعنى ان ذلك يستحيل فليس الامر كذلك
بل ذلك ممكن وان اردت ان ذلك لا يحسن فهو مسلم
لان من استدعى الفعل وكان كارها له كان مناقضا
لغرضه لان الآمر حكيم يدل امره على حسن المامور به فلو
كرهه لكان مقبحا وذلك لا يجوز على الحكيم فحاصل ذلك لا يجوز

وان فرضنا

دمی

ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان جميع ذلك جائز غير مستحيل
انتهى **فان قلت** هذا الجواب عن الشك على الشق الثاني
لا يصح اذ الوارد الشك فيمن يمتنع عقلا صدور المحظور عنه
اما مطلقا كما في القديم تعالى او المحظور الشرعي كما في المعصوم
ونظير الجواب الثاني عن التقرير الاول صحيح فيهما لكن
الاكتفاء به يستلزم ان لا يكون القديم تعالى مستحقا للحمد ولا
المعصوم مستحقا للمدح والثواب كما مر الاشارة اليه
قلت نظير الجواب الثاني يصح فيهما بدون ابطال استحقاق
المدح والثواب لان الوجوب الذي ينافي استحقاقهما
هو الوجوب السابق اولا في حكمه كما مر ووجوب الفعل
بالنظر الى العدل والحكمة ونحوهما من صفات الكمال وجوب
لاحق كوجوب افعالنا الاختيارية الحادثة بالنسبة الى
العلم الازلي كما سيجيء في جواب الشك الثاني فهذه
الصفات في الحقيقة كاشفة عن وقوع الفعل وليست علة
له والا لامتنع بالذات صدوره تعالى ان فرض انه
لم يكن له تعالى العدل والحكمة ونحوهما وان كان متصفا



السابق والا يلزم الدور او التسلسل ولا شك في ان العلم
الازلي تعلق بوقوع الحوادث فلها موجب بالوجوب
السابق و الجواب اولا منع ان العلم اذا لم يتوقف
على المعلوم الخ فان معنى تابعية الشيء ههنا اصالة
موازنه في التطابق اي كونه بحيث اذا طابقا الواقع
كان له موازن وكان بينه وبين موازنه نسبة
الفرعية والاصلية وهذا متحقق في كل حكاية كالخبر الكاذب
والصادق وكالاعتقاد الجازم المستند الخطأ والصواب
فان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم ولا يقتضي
هذا توهما انما يقتضي شبهة التوقف على المحكي في استحالة
التعاكس فلا يمكن ان تكون حكاية على المحكي فاستلزام
شبهة الدور في الاستحالة و ثانيا منع ان الموجب اما
موجب بالوجوب السابق الخ اولا ترى ان كلا من
المتضايفين الحقيقيين موجب للآخر بوجوب غير سابق
ولا لاحق فلعل العلم بالامور المستقبلة موقوف على صدق
القضايا المتعلقة بالمصالح الموجبة لمشيته سبحانه بكل

بعلمه تعالى وبقدرته الكاملة التي لا يمتنع منها شيء بحيث
ولا نم انها في حكم العلة فهذا الوجوب لا ينافي الجواز بمعنى
انتفاء الوجوب السابق وانتفاء الامتناع السابق و هذا
الجواز هو معنى صحة الفعل والترك التي ذكرها المتكلمون في
حد القدرة و يظهر بهذا التحرير محل النزاع في القدرة بين
محققي المتكلمين والفلاسفة القائلين بان الممكن ما لم يجب بوجوب
سابق لم يقع وقس عليه الكلام في المعصوم فيما هو معصوم
فيه من الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام الشك
الثاني شك العلم الازلي وله تقرير ان التقرير الاول ان
العلم بالامور الواقعة في المستقبل موقوف على تحققها بحسب
ان يفضي اليها بالوجوب السابق من عللها والا لم يكن
تابعا للمعلوم لان العلم اذا لم يتوقف على المعلوم ولا على
ما يجري مجراه فليس بتابع له اصلا وما يجري مجراه موجبه
والموجب اما موجب بالوجوب السابق ويثبت المطلوب
واما موجب بالوجوب اللاحق والكلام فيه كما في العلم
لانه ايضا تابع ويجب انتهاء التوقف الى الموجب بالوجوب

السابق

واقع بوجوب غير سابق ولا لاحق وثالثها منع ان
ما تعلق به العلم الازلي من وقوع الحوادث حادث
فان المعلوم بالذات في القضية المطلقة هو الامر المستمر
ازلا وابدا وهو ثبوت وقوع زيد مثلا في الوقت الفلاني
او حينية على اختلاف الرايين في نحو زيد حسن الغلام
له ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون ما ذكره المنطقيون
من كون الدوام والاطلاق من جهات القضية حقا
بان يكونا من تتمة المحمول ولا ضير اذ لا دليل على ما
ذكروا وستحقق كون علمه تعالى تابعا للمعلوم مع كونه
عين ذاته تعالى قبل الشروع في الشك الثالث فح
تحيرت العقول في معرفته وان علمت ان العلم مطلقا
حكاية للمعلوم فليس من علله والا لزم شبه الدور ولا
يكفي اختلاف حيثيتي العلية وشبه المعلولية وكون التقدم
باعتبار انه علة وشبه التاخر باعتبار انه شبه المعلول
كما لا يخفى فانه يمكن جريان مثله في كل دور وسيستدل
بها عند قول المص واما القياس والاجتهاد اهـ على ان

كون

كون القياس او الاجماع مما يعتقد به الا ان الكبرى
ممنوع بالذات لاشتمال كل منهما على شبه الدور و
كذا السبعة وستعرض به وبراهين اخرى في مواضع
تناسبها على امامة امير المؤمنين واولاده الاحد عشر
صلوات الله وسلامه عليهم الى يوم الحشر بعد النبي صلعم
بلا واسطة بنص منه عليه السلم عن الله تبارك وتعالى
ان شاء الله التقرير الثاني ان العلم الازلي المتعلق بالحوادث
موقوف على موجب لها كما مر في التقرير الاول وهذا
الموجب اما غير ذاته تع ويلزم توقف صفة كمالية تعالى
على غيره تعالى وهو محال واما ذاته تعالى وثبت
المطلوب والجواب بعد منع التوقف كما مر منع ولزوم
وهو صحيح فانه انما يكون محالا اذا كان ذلك الغير كاسبا
في نفسه في الخارج او بتاثير مؤثر وما نحن فيه ليس كذلك
ولا ينافي ذلك كون صفات كماله تعالى عين ذاته
كما سنحققه ان شاء الله تعالى ثم ينبغي نقل ما ذكره
الاشاعرة في تقرير شك العلم الازلي واما اجيب عنه

وتحقيق الحق فيه قال الفخر الرازي في المحصل نقلا
عمن زعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها فان قبل
ذلك فانه لا يعلم الا المهية انه تعالى لو علم الاشياء
قبل وقوعها وكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم
وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدي
الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب وح
فيلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل اصلا فيكون
كالجماد ثم قال والجواب بالتزام ان ما علم الله وقوعه
فهو واجب الوقوع انتهى وفيه انه مندفع بما حرره
في جواب الشك سابقا من كون العلم بما يستفيع غير
مجامع لموجب له بالوجوب السابق فعلم العلم مع
يستجمع فاعله لكل من العلة التامة للفعل والعلة التامة
للترك وهذا الاستجماع مناط القدرة قال المصنف رحمه الله
في التبيان في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران قل
لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم
ولا يوجب ذلك ان يكون المشركون غير قادرين

على ترك

على ترك القتال من حيث علم الله منهم ذلك وكتبه لانه
كما علم انهم لا يختارون ذلك بسوء اختيارهم علم انهم قادرون
ولو وجب ذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا
على ما علم انه لا يفعله وذلك كفر بالله انتهى وقال
المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل والالتزام
ان ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع فيه نظر لانه ان
اراد بقوله فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن
علمه بان يكون علمه موجدا له كان منقوضا بعلمه تعالى
بذاته وبالمعدومات وان اراد انه واجب المطابقة
لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد وليس
بمجبور وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق
انتهى وظاهره تسليم انه لو كان هذا الوجوب وجوبا
سابقا لزم الجبر وفيه انه مناف لمذهب المحقق
الذي اختاره قدس سره خلافا للمتكلمين وهو ان
الفعل الاختياري واجب وجوبا سابقا بالنسبة الى
علته التامة ويمكن توجيهه على مذهبه بانه توجه على

ممن صرح بان جواز تخلف المعلول عن العلة التامة مذهب المتكلمين [illegible]

المستدل ههنا كلجبان ذكر قدس سره اولها وسكت
عن الثاني اولها ان هذا الوجوب وجوب لاحق لا
سابق وعدم اشتغال زوم الجبر على الوجوب اللاحق اظهر
من ان يخفى الثاني انه لو كان هذا الوجوب وجوبا
سابقا ايضا لم يلزم جبر وهذا اخفى وقد بينه قدس سره
في رسالة الجبر والاختيار وشرح رسالة العلم وغيرهما
بان الوجوب السابق لا ينافي توسط الداعي منه ومن
فاعله ولا نعني بالفعل الاختياري والمقدور للشخص
الا فعله المتوقف على داعيه وان كان واجبا وجوبا سابقا
بالنسبة الى علته التامة وفيه انه لا مشاحة في تسميته
ح اختياريا لكن المقصود انه يلزم منه كون قضائه تعالى
وقدره قضاء حتما وقدرا لازما لان العبد كالوتد
في الحائط وكالقلم في يد الكاتب كما مر في التشنيع على
ابي الحسين واتباعه ويلزم منه بطلان الثواب والعقاب
والائمة على المسيء والمحمدة للمحسن مطلقا وان لم يلزم
منه بطلان النفع والضر المطلقين للمصالح والاعواض

كما في اللطف الصحيح المرفه واللطف في الاستقامة المفترض عليه
والانشاء لها ولا الوصف بالجميل وبضده كالوصف
برشاقة القد وبضدها وهذا ضروري ومنقول عن
الائمة من اهل البيت المعصومين عليهم السلم لا يقال
انما يلزم ذلك لو لم يكن بعض اجزاء العلة التامة للفعل
بقدرة العبد واختياره وليس كذلك قال قدس سره
في تصوير ذلك في شرح رسالة العلم كالمتردد في طلب
اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع
واحد واحد منها بالفكر الذي يصدر عنه ايضا باختياره
لينكشف الصلاح والفساد فيها فتحصل له الارادة لما
يراه اصلح وهذه الارادة مكتسبة له باسباب كسبية
وهي القدرة على الفكر والارادة له والعلوم السابقة فعنها
يحصل ايضا بقدرة وارادة لكنها لا تتسلسل بل تقف
عند اسباب لا تحصل بارادته ولا شك انه عند الاسباب
يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي نظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم

بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو
قدرته وارادته والذي نظر الى السبب القريب نظر
بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل
لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة والحق ما
قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين انتهى
ومراده بقوله لان السبب القريب للفعل هو قدرته و
ارادته ان ارادته بمشيته لكما ذكر قبله لانا نقول
لا فرق بين الفعل الذي كل واحد من اجزاء علله التامة
بغير قدرة العبد واختياره والفعل الذي بعض اجزاء
علله التامة بقدرته واختياره في انتفاء استحقاق
العقاب والملامة ولا الثواب والمحمدة على تقدير
الوجوب السابق بالنسبة الى العلة التامة وتفصيل
برهان عليه انه لو امتنع تخلف المعلول عن العلة التامة
لزم احد محالات لان الفعل الاختياري للعبد مثلا على
هذا التقدير اما غير متناه في جانب المبدأ بمعنى ان كل
فعل اختياري له يتوقف على فعل اختياري آخر له الى

غير النهاية او متناه والاول ظاهر البطلان وعلى
الثاني فعله الاختياري الاول اما صادر عنه بدون علة
تامة او بعلة تامة والاول ظاهر البطلان وعلى الثاني
اما ان يكون شيء من اجزاء العلة التامة صادرا عن العبد
او لا وعلى الاول ما صدر عن العبد من الاجزاء اما اختياري
له او اضطراري والاول يستلزم خلاف الفرض والثاني
والثالث يستلزم ان ضرورة الجبر بمعنى انتفاء استحقاق
العقاب والملامة ولا الثواب والمحمدة وبطلانه ضروري
حتى ان الاطفال يعلمون ذلك ويلومون من اساء
وانما انكره المجبرة بعد التشكيكات الموسوسة والعجز
عن جوابها بل يستلزم ان لا يبقى في العبد دون الله تعالى
الجبر بمعنى تكوين غيره فعله فيه بالاجماع المركب
لانه لم يقل احد ان الحسن والقبح للبعض دون
العباد ليسوا مجبورين بهذا المعنى واذا ثبت الجبر
في الفعل الاول على تقدير الوجوب السابق ثبت في الكل
ثم في الثالث وهكذا الى آخر الافعال واما الامر بين الامرين

لما بيناه سابقا ثم ان صاحب المواقف قد فرط
في جواب شك العلم الازلي على تقرير الاشاعرة
فجعله غير مندفع عن المعتزلة القائلين باستقلال
العبد من القدرة ايضا ولم يتفطن لجواز ان يكون
العلم بوقوع شيء غير مخل مع ما يجب اقتضاؤه ودواعيه
سابقا سواء كان تابعا له ام لا كما حررناه في جواب
الشك وافرط في بحث ارادته تعالى فابطل قول
ابي الحسين في كون ارادته تعالى نفس داعيه تعالى
اي علمه بنفع في الفعل وقول الفلاسفة في ان ارادته
تعالى نفس عنايته تعالى اي علمه بوجه النظام الاكمل
بان العلم تبع الوقوع ولم يتفطن لان العلم انما يكون
تابعا للوقوع المعلوم لا لشيء آخر والمعلوم في داعيته
تعالى القضية الشرطية القائلة انه لو وقع هذا الترتب
عليه نفع كذا وليس وقوع شيء من الطرفين ولا
لا وقوعه مأخوذا فيها وقريب منه الكلام في عنايته
تعالى وقال الفخر الرازي في الاربعين اما المعتزلة فكلامهم

في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل
الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال بالفعل لكان
الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا
والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة
اوجه الوجه الاول ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان
متضادان متنافيان لذاتيهما كما ان الحركة والسكون
متضادان متنافيان لذاتيهما وذلك لان العلم
بعدم الايمان لا يكون علما الا مع عدم الايمان وعدم
الايمان ووجود الايمان متنافيان فوجب القطع
بان العلم بعدم الايمان مناف ومضاد لوجود
الايمان فكان الامر بالجمع بين الحركة والسكون
امرا بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر بالايمان
مع العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين اذا
عرفت هذا فنقول ان الله تعالى كان عالما من الازل
الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يأمره
بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين ولو صح

والقول تكليف ما لا يطاق لازم عليكم في مسئلة العلم
كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو ان
جملة العقلا اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام
حرفا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام
بن الحكم وهو انه تعالى لم يعلم الاشيا قبل وقوعها لا بالوجود
ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا
القول **الوجه الثاني** في الالزام انه تعالى قال ان الذين
كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر لو آمنوا لانقلب
هذا الخبر كذبا والكذب محال على الله تعالى والمفضي الى
المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا مع ان
الله تعالى كان يامرهم بالايمان **الوجه الثالث** انه تعالى
كلف ابا لهب بان يؤمن ومن جملة الايمان تصديق
الله تعالى فيما اخبر عنه ومما اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن
فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا
التكليف بالجمع بين النقيضين انتهى **والجواب** عن الوجه

الاول انه ان اراد بالتضاد والتنافي الذاتي بين الشيئين
ان يكون رفع كل منهما من اجزاء العلة التامة للاخر فالدليل
لا يدل عليه لانا لا نسلم ان انتفاء الايمان وتحقق الايمان
متنافيان بهذا المعنى ولو سلم فلا نسلم انه يستلزم ان
العلم بانتفاء الايمان مناف ومضاد لتحقق الايمان بهذا
المعنى **ومن** الدلايل على ان المنافي للشي كليا اعم
من المنافي له بالذات بهذا المعنى ان انتفاء ابوة زيد
لا يجتمع مع بنوة ولده وكذا انتفاء بنوة ولده لا يجتمع
مع ابوته مع ان كلا من ابوة زيد وبنوة ولده ليس
شرطا للاخر والا لزم الدور المحال ولذا اشتهر ان المتضايفين
الحقيقيين متساويان ذهنا وخارجا واوضح منه انه يلزم
كون انتفاء الايمان جزء علة انتفاء الايمان **ومن** الدلايل على
ان عدم المنافي بالذات للشي بهذا المعنى على ما توهم و
سلمناه قد لا يكون منافيا لذلك الشي بالذات بهذا
المعنى انه كما ان المتضايفين الحقيقيين متلازمان كذلك
نقيضاهما متلازمان لكل من نقيض احدهما عين الاخر

الآخر ملزوم لنقيض صاحبه فلولا ما ذكرناه للزم ان يكون
من النقيضين الذي المحال وكذا من النقيضين وان اراد
اعم من ذلك بطل قوله كما ان الامر الى آخره لانه ان
اراد بالامر الجمع بين الضدين الامر بكل منهما فليس المشبه
كالمشبه به وان اراد اعم من ذلك فقوله لكن الامر بالمحال
حينئذ ليس مما لا يطاق لانه ليس ممتنعا بالذات ولا ممتنعا
لفقد شيء من علته التامة ولا ممتنع باعتبار آخر لانا في
القدرة ولا الاستقلال بالقدرة ولا يلزم ان لا يكون
تعالى قادرا بالاستقلال لكونه تعالى عالما بفعاله وترك
والعجب كل العجب من قياسه حال جميع العقلاء على حاله
في هواه وجهالته ثم في نسبته الى هشام بن الحكم
ما يوجب الكفر مع انه من خيار اصحاب ابي عبد الله عليه السلم
سوء ادب وكفى هشام جلالة قدر بغض النواصب له
لاشتهاره باحتجاجاته عليهم وكان هذا منشأ ورود
بعض الروايات في ذمه عن ائمة الهدى عليهم السلم تورية
كما تدل عليه الروايات المعارضة ثم انه لا ينفع الكلام العلم

بجوز

لثبوت ظرف نفس الامر وكون صدق المطلقة دائما
والجواب عن الوجه الثاني قريب عن الوجه الاول والجواب
عن الوجه الثالث ان هذا خروج عن محل النزاع فان النزاع
في التكليف بالفعل الذي حضر وقته لا التكليف بالفعل
المعلق على شرط مقدم عليه زمانا شطر من المكلف غير
حاصل بعد كتكليف الكافر وصاحب الحدث بالصلوة
فانه تعلق بالممكن الغير المقدور بنا على ان القدرة لا تتحقق
في العباد قبل وقت الفعل عندنا كالامر بالتعلق بالمحال
في نفسه اذا كان منشأ سوء اختيار المكلف لو خبار الله تعالى
عنه والحاصل ان الايمان من افعال القلب ومصداقه
افعال الجوارح كما في الكافي في كتاب الايمان والكفر في
باب في ان الايمان مبثوث لجوارح البدن كلها وهي
مترتبة زمانا حتى ان قول لا اله الا الله مركب من حروف
مترتبة زمانا فان اراد بقوله فقد صار ابو لهب مكلفا الى
آخره ان ايمان ابي لهب بانه لا يؤمن جزء من الايمان
غير مسبوق زمانا بجزء آخر منه فدليله لا يثبت مدعاه

وان اراد به اعم من ذلك فلا يفيده في محل النزاع
هذا هو الكلام الصحيح في دفع الوجوه الثلثة عن المذهب
الصحيح واما الوجه الرابع فهو ما سنذكره في الشك الثالث
والجواب الجواب واما الوجه الخامس فقال فيه ان شيئا
من التصورات غير مكتسب فشيء من التصديقات البديهية
غير مكتسب البتة مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة فهذا
كان تكليفا وامرا بما لا يطاق وانما قلنا ان شيئا من
التصورات غير مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون
له شعور بتلك الماهية واما ان لا يكون فان كان له شعور
بتلك الماهية كان تصورها حاصلا وطلب الحاصل محال
وان لم يكن له شعور بتلك الماهية استحال طلبها لان الغافل
عن الشيء يمتنع كونه طالبا فان قلت هو مشعور به من وجه
دون وجه قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الغير المشعور به
فالمشعور به يمتنع طلبه لكونه حاصلا وغير المشعور به يمتنع
طلبه لكونه مغفولا عنه وانما قلنا انه لما كانت التصورات
غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة وذلك

فشيء من التصديقات غير مكتسب م

لان

لان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد تصور
طرفي موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باثبات
احدهما للآخر او سلبه عنه وعلى هذا التقدير ان حضر التصورات
كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم يحضر كان
التصديق ممتنع الحصول فاذا كان هذا التصديق واجب
الدوران نفيا واثباتا عند حضور تلك التصورات نفيا
واثباتا وثبت ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا
ليس باختيار الانسان لزم ان يكون حصول هذه التصديقات
نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان فثبت ان هذه التصديقات
البديهية ليس شيء منها مكتسبا وانما قلنا انه لما كان الامر
كذلك امتنع ان يكون شيء من التصديقات مكتسبا و
ذلك لان التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور بل
لا بد من انتهائها الى المكتسب الاول فيكون المصدر المكتسب
الاول هو تلك البديهيات لا محالة فتلك البديهيات
اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول او ما ان لا
تكون فان كانت تامة لزم من حصولها حصول المكتسب الاول

ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول الا بحسب
للمكتسب الاول الا تلك البديهيات فح يكون المكتسب
الاول واجب الدوران نفيا واثباتا معها لا يكون
باختياره لا نفيا ولا اثباتا فح يخرج المكتسب الاول
عن ان يكون باختياره اذا عرفت هذا فقول
حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرنا
وعلى هذا التقدير لا يكون شئ من العلوم مكتسبا واما ان
فنا بان تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب
الاول فحينئذ لا بد مع تلك البديهيات من شئ من المكتسبات
وذلك مح فثبت بما ذكرنا ان جميع العلوم اما بديهية واما
يكون من لوازم البديهيات وشئ منها ليس بمكتسب فاذن
شئ من العلوم غير مكتسب ولا شك في وروده الا انها
كقوله علم انه لا اله الا الله فثبت ان التكليف بما لا يطاق
لازم على الكل انتهى والجواب ان هذا وارد اما اولا
فلان قوله قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الغير المشعور
غير مربوط بالاعتراض فان الوجه في كلام المعترض مشعور منه

فحينئذ يكون ذلك المكتسب مقدما على ال[illegible]
المكتسبات خ

لا مشعور

لا مشعور به ومغايرة الوجهين المشعور منه والغير المشعور منه
لا يستلزم مغايرة المشعور به من وجه والغير المشعور به من
وجه آخر الا بالاعتبار والمغايرة بالاعتبار لا تضر المعترض
والمجيب توهم ان تصور الشئ من وجه عين تصوره بوجهه
وهو باطل الا ترى ان المؤمن يتصور الله من وجه هو غيره
كخالق كل شئ وقد يطلب معرفته بكنهه ولا يطلبها او
الزنديق فلا يتصوره من هذا الوجه بل يتصور وجهه فقط
لزعمه انه مفهوم لا يصدق على شئ واما ثانيا فلان التصديق
البديهي يطلق على معنيين الاول التصديق الضروري
وهو تصديق لا يتوقف حصوله على نظر وفكر سواء توقف
على حدس او تجربة او احساس او نحو ذلك ام لم يتوقف
الثاني تصديق يكفي في حصوله تصور طرفيه والنسبة فان
اراد بالتصديق البديهي المعنى الاول بطل قوله وذلك لان
التصديقات البديهية هي التي تكون مجرد تصور طرفي
موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما
للآخر او سلبه عنه وان اراد المعنى الثاني بطل قوله فيكون

المقصد للمكتسب الاول هو تلك البديهيات لا محالة لجواز
ان يكون المقصد للمكتسب الاول بعض الضروريات الغير البديهية
واما ثالثا فلان قوله فح لا بد لتلك البديهيات من شيء
من المكتسبات فح يكون ذلك المكتسب مقدما على اول
المكتسبات وذلك مح سخيف لانه ان اراد بالمكتسب
التصديق الاختياري بطل قوله فح لا بد مع تلك البديهيات
من شيء من المكتسبات لانه يكفي انضمام جنس من
التصديق وهو النظر وترتيب المقدمات وهو فعل اختياري
وان اراد بالمكتسب ما يكون اعم من التصديق المذكور
بطل قوله وذلك مح لانه ليس خلاف الفرض ولو تمسك
بان المكتسبات بهذا المعنى ايضا لا تتسلسل ولا تدور بل
لا بد من انتهائها الى المكتسب الاول ويمتنع تخلفه عن علته
التامة فهذا راجع الى الشك الرابع وسنجيب عنه
واما رابعا فلان قوله ولا شك في ورود الامر بها
كقوله فاعلم انه لا اله الا الله مبني على الخلط فان كلا من
معرفة الله والعلم بوحدانيته قد يستعمل فيما هو من قبيل الانفعال

ولم يتعلق به تكليف حقيقة بل يجب على الله تعالى القاؤه مع
اسبابه في ذهن المكلف الذي يستحق الثواب او العقاب
دون غيره فلو لم يتصف وكلف به ظاهرا كان تكليفه
راجعا الى التكليف بالنظر المفضي اليه وهو فعل اختياري
وقد يستعمل في العمل المقتضي وهو من قبيل الانفعال
وحاصل في العباد المكلفين المستحقين للثواب او
العقاب وهذا العمل فعل اختياري اما قلبي ومنه الايمان
فانه ضم الطوع القلبي الى العلم الانفعالي بالله ورسوله
واما غير قلبي كالصلوة ونحوها والمراد في نحو قوله فاعلم
انه لا اله الا الله المعنى الثاني وكذا الامر بمعرفة الله تعالى
ولو كان الايمان من قبيل المعنى الاول لكان الجاحد
في قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم مؤمنا
وهو مذهب المرجئة وظاهر البطلان لان المعنى الاول
لا ينفع بل يضر اذا انضم اليه المعنى الثاني فان العلم
الانفعالي الذي لم يعمل به كالجهل بل هو شر منه و
مناط استحقاق العقاب واما وجه السادس فهو ان

فيه انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تعالى فنقول اما ان يقال
توجه هذا الامر على من يعرف الله تعالى او على من
لا يعرفه فان كان الاول كان هذا امرا بتحصيل الحاصل
وهو محال وان كان الثاني كان هذا توجها للامر اليه
على من لم يكن عارفا بالله والجاهل بالذات جاهل
بالصفة فاذن هذا الامر متوجه على شخص لا يمكنه حال
بقاء ذلك الامر ان يعرف الامر والآمر وذلك عين
تكليف ما لا يطاق انتهى والجواب عنه يظهر مما ذكرناه
في الجواب عن الوجه الثاني من دلائل ما نقله عن المعتزلة
فتنبطه بمنع قولهم لولا الاستقلال بالفعل الى اخره
لانه يكفي اصل القدرة بدون الاستقلال وقال
الفخر الرازي ايضا في تفسير قوله تعالى في سورة الحديد
ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا
في كتاب من قبل ان نبراها ان ذلك على الله يسير
قوله تعالى ولا في انفسكم يتناول جميع مصائب الانفس
فيدخل فيها كفرهم ومعاصيهم فالآية دالة على ان جميع

اعمالهم

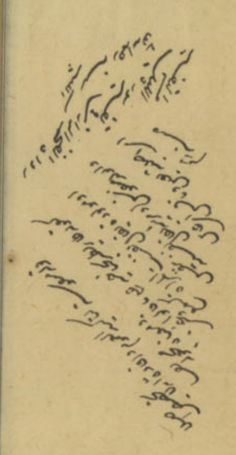
اعمالهم وتفاصيلها مكتوبة في اللوح المحفوظ ومثبتة في
علم الله تعالى فكان الامتناع من تلك الاعمال
محالا لان علم الله بوجودها مناف لعدمها والجمع بين
المتنافيين محال ثم قال في تفسير آية اخرى متصلة
بالاولى وهي قوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا
بما آتيكم والله لا يحب كل مختال فخور ان اخبار الله
تعالى عن كون هذه الاشياء واقعة بالقضاء والقدر
ومثبتة في الكتاب الذي لا يتغير يوجب ان لا يشتد
فرح الانسان بما وقع وان لا يشتد حزنه بما لم يقع وهذا
هو المراد من قوله ع ومن علم سر الله في القدر هانت
عليه المصائب انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله يدخل
فيها كفرهم ومعاصيهم غير سديد لان معنى المصيبة في
اللغة ما يجدك ويصيبك من غيرك بدون اختيار
لك من الخير والشر وقد تخصص عرفا بالشر والذي
نفهم من الكافي في كتاب الحجة في باب في شان انا
انزلناه في ليلة القدر وتفسيره ان المراد بالمصيبة

الحادثة المشكلة التی یقع فیها الاختلاف ویحتاج فیها
الی سؤال العالم والذی یفهم من الکافی فی کتاب الکفر والایمان
فی باب نادر ایضا ان هذه الایة لبیان فضل ائمة
الهدی العالمین بجمیع ما فی القرآن والمراد ان جمیع
الحوادث الی انقراض الدنیا مع احکامها یمکن استنباطها
من القرآن وانما یتمکن من استنباطها العالم بجمیع القرآن
فدخول کفرهم ومعاصیهم فی المصیبة انما هو باعتبار
احوالها التی لا اختیار لهم فیها اصلا من الحدود
والدیات والقصاصات ونحوها وامّا ثانیا فلان کون
المراد بکتاب علم الله تعالی کما یفهم من قوله مکتوبة فی اللوح المحفوظ
ومثبتة فی علم الله تعالی الخ غیر سدید لان علمه تعالی من
صفات ذاته فلا یجری فیه یسر ولا عسر فالمراد اثبات
ان جمیع الحوادث واحکامها فی القرآن مع وجازة
لفظه یسیر علی الله تعالی وان هذه الجاهل ممتنعا
وامّا ثالثا فلان قوله ان اخبار الله تعالی عن کون هذه
الاشیاء واقعة بالقضاء والقدر ومثبتة فی الکتاب

الذی لا تتغیر یوجب ان لا یشتد الخ غیر سدید لانه مبنی
علی کون اللام فی لکیلا تاسوا متعلقة بنفی کتاب وجه لا
تخصیص الاسی بما فات والفرح بما اتی والذی یفهم
من الکافی فی کتاب الایمان والکفر فی باب فی ذم الدنیا
والزهد فیها ان اللام متعلقة بقوله سابقا اعلموا انما الحیوة
الدنیا لعب ولهو الی آخرها فی حیزه فالمراد بما فاتکم ما فات
المخاطبین من متاع الحیوة الدنیا وبما اتاکم ما اتی
المخاطبین من متاع الدنیا وامّا رابعا فلان فیه احتمالا
للعبد لا یرتفع الاسی علیه او الفرح به بمثل کون کل شیء
فی الکتاب لان کتابته لا ینافی استجماعه لکل من العلة
التامة للفعل والعلة التامة للترک وسوء اختیاره او حسنه الا
تری الی قوله تعالی فی توبیخ المؤثرین للحیوة الدنیا علی الاخرة
من الاصحاب مع کون ایثارهم مکتوبا فی الصحف الاولی
فی سورة الاعلی بل تؤثرون الحیوة الدنیا والاخرة خیر و
ابقی ان هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراهیم وموسی
والی قوله فی سورة نوح ویؤخرکم الی اجل مسمی ان اجل الله

اذا جاء لا يؤخر قال الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع فيه
دلالة على ثبوت اجلين مثل ان يكون قد قضى الله سبحانه
ان يعمر قوم نوح ان آمنوا الف سنة وان بقوا على
كفرهم اهلكهم على رأس تسعمائة سنة فقال لهم آمنوا يؤخركم
الى اجل مسمى يعني الوقت الذي سماه الله تعالى وضربه امدا
تنتهون اليه لا تتجاوزونه وهو تمام الالف سنة ثم اخبر
انه اذا جاء ذلك الاجل لا يؤخر كما يؤخر هذا الوقت ولم يكن
لكم حيلة انتهى والى قوله تعالى في سورة البقرة فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم على ما قالوا من ان معناه اطلبوا
ما قدره الله لكم واثبته في اللوح من الولد والى ما روي
عن النبي ص انه قال جف القلم بما هو كائن فقيل له فالعمل قال
عليه السلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وروي عن علي ع
عن النبي ص انه قال ما من نفس منفوسة الا وقد علم مكانها
من الجنة والنار فقالوا افلا نتكل قال لا اعملوا فكل ميسر
لما خلق له لان الظاهر بيان وجوب العمل والتيسير ضد
الالجاء فانه تعسير فهذا يدل على سعة قدرة العبد على ما يعمله

مع



مع قدرته على تركه سواء كان كل عبارة عن كل واحد من
المؤمنين بناء على انهم المخاطبون في اعملوا او اعم منهم
وروى ابن بابويه رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في
باب السعادة والشقاء عن ابي الحسن موسى بن جعفر
عليهما السلم انه قال في معناه ان الله عز وجل خلق الجن
والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيسر كلا لما خلق له
فالويل لمن استحب العمى على الهدى وقد نسب الفخر الرازي
هذا المعنى الى القفال في تفسير قوله تعالى في سورة الليل
فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى
واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى ثم قال
واعلم ان هذا ضعيف لانه حوانا ذكر هذا جوابا يعني اعملوا
فكل ميسر لما وافق معلوم الله وهذا يدل على ان قضى الله
على العبد وعلمه به فانه ممتنع التغير انتهى وجوابه ان كونه
جوابا لما يؤكد الاختيار دون الجبر لانه دفع لترك العمل اتكالا
على انه لا يقع الا معلومه تعالى بان ذلك لا يستلزم الجبر كما

حزناه سابقا وانما عبر بما اي من ان اللام قد تستعمل
مجاز العاقبة وهي حينئذ للتعليل المجازي نحو ولقد ذرانا
لجهنم كثيرا من الجن والانس وجوابه ان المجاز لا يرتكب الا
مع القرينة الصارفة والتعليل الحقيقي فيما نحن فيه صحيح و
هو كالتعليل المفهوم من قوله تعالى في سورة طه فقولا له قولا
لينا لعله يتذكر او يخشى واما ثانيا فلانه لو سلم ظهوره فيما
ذكره فهو ظاهر في مقابلة قاطع لان الحزن على المعاصي و
الندم عليها توبة وهي من الواجبات وكذا الفرح على
الطاعات لا بطريق الخيلاء والعجب حسن وكلما اشتد هذا
الحزن وهذا الفرح كان احسن فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا
ثم ينبغي لنا ان نذكر ما وعدناه من بيان علمه تعالى بالا
لا ثار الحوادث مع كونه عين ذاته تعالى فانه ربما يعترض
عليه بان علمه تعالى من صفات ذاته تعالى اي الصفات
الثبوتية التي يمتنع انفكاكها عن الذات كالوجود والحيوة
والقدرة والسمع والبصر ونحوها لا من صفات فعله اي
الصفات الثبوتية التي لا يمتنع انفكاكها عن الذات كالتكوين

والارادة

والارادة والاختيار والادراك والابصار والرؤية
والسماع ونحوها ولا من صفات تمجيده وتقديسه تعالى
اي الصفات السلبية التي تفيد نفي النقص عنه تعالى كالغنى
والوحدة والعزة والتعالي ونحوها وصفات ذاته تعالى
صفات كمالية ثابتة له دوام الذات ازلا وابدا
ومن خواصها انه يمتنع اتصافه تعالى باضدادها كالموت
والجهل والعجز والصمم والعمى ونحوها كما ذكره ثقة الاسلام
ابو جعفر الكليني رحمه الله تعالى في الكافي في كتاب التوحيد في
باب الارادة انها من صفات الفعل وسائر صفات
الفعل ومن خواصها ايضا انها عينه تعالى كما تقرر وظهر
انه قد عرفها بهذه الخاصة ابن بابويه رحمه الله في كتاب
التوحيد في آخر باب صفات الذات وصفات الافعال
فلا يكون شيء منها تابعا للمعلومات والا لتوقف على
لما مر في تقرير الشك الثاني فلم يكن صفة كمالية ثابتة
له تعالى في مرتبة ذاته تعالى فضلا عن ان تكون عين ذاته
تعالى سواء كان الموقوف عليه غيره او نفس ذاته تعالى

والجواب بعد منع التوقف كما مر منع قوله فلم يكن صفة
كما له الى آخره بيان ذلك ان ما يتوقف عليه علمه تعالى اي
مما يجري مجرى معلومه ويوجبه بوجوب غير لاحق ولا
سابق ذاته نفس معلومه وليس كاشفا في الخارج في نفسه
لا تاثير مؤثر بل هو ثبوت ظرف نفس الامر وثبوت الفعليات
فيه افرادها وشيئا بدون ذهن وسنذكر معناهما فان
كون زيد كاتبا في الوقت الفلاني او حيثيته ثابت لزيد ازلا
وابدا في ظرف نفس الامر كما يشيرون اليه بقولهم ان
صدق المطلقة دائمي وليس لله تعالى فيه تاثير وان
كان له تعالى في كون زيد في الوقت الفلاني تاثير فلا يكون
متاخرا عن ذات الله تعالى ولو بالمرتبة وكذا العلم فان
المتوقف عليه مع الشيء لا يلزم ان يكون متاخرا عن
ذلك الشيء بالمرتبة وثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت
المثبت له مطلقا بل انما الفرعية في النسبة الحقيقية والمراد
بالنسبة الحقيقية هنا نسبة تعلق بها تاثير جعلية كثبوت
البياض للجسم دون نحو ثبوت الزوجية للاربعة ثم لا ينافي

ذلك

ذلك العينية فانه ليس معنى كون صفات ذاته الكمالية
عينه تعالى ما يتوهم من ظاهر اللفظ كيف وهي متغايرة
بالمفهوم بل المراد بكون صفات ذاته عينه تعالى معنى
مجازي في اللغة لا يبعد ان يكون حقيقة في عرف من يستعمله
من العلماء وهو ان مجرد ذاته تعالى كاف في مصححية انتزاع
العقل كل واحد من هذه المفهومات عنه تعالى اي
لو كان عقل وتوجه اليه تعالى والى مفهومات تلك
الصفات التي هي الكون ذا الحيوة وذا العلم والقدرة ونحوها
باعتبار معانيها الضرورية التي يعرفها كل من يعرف
اللغة وحكم بها عليه تعالى في قضية ضرورية بالضرورة
الازلية اشتقاقا حقيقيا اي بدون تجوز في المشتق منه
ولا في القيام المعتبر في المشتقات كان الحكم صادقا
بدون حاجة لصدقه الى تحقق امر غيره تعالى في نفسه في
الخارج يكون مصححا ومصداقا للحمل عليه تعالى سواء
كان الغير نفس تلك الصفات بان يكون لها افراد
حقيقة قائمة بذاته تعالى قياما حقيقيا فيكون حمله عليه تعالى

اشتقاقا فراجعا الی حمل تلک الافراد الحقیقیة ایضا علیه نعم
اشتقاقا کما فی حمل البیاض علی زید اشتقاقا لا الی حمل
حصصها فقط علیه تعالی وسنبین معنی الفرد الحقیقی والحصص
اولا سواء کان جزءا من الموصوف کما فی حمل الکون
علی امر فرضناه مرکبا من واجبین بالذات او
خارجا اما علة للموصوف کما فی حمل الکون الخارجی علی زید
او علة لصحة حمل الصفة فقط کما فی حمل تکوین بعض الافعال
الاختیاریة علی زید وهو الذی یکون داعیة عن
امکان فی الخارج وکما فی حمل العلم والقدرة ونحوهما
من الصفات التی یتصف بها القدیم تعالی ایضا علی الممکنات
کما سنحققه او مصداقا لحمل الصفة بدون تأثیر کما فی
حمل ذوات الممکنات وذاتیاتها ولوازم ماهیاتها
علیها ونحو ذلک من القضایا الازلیة التی لیس موضوعها
ذات القدیم تعالی فانها محتاجة الی وقوع محض ظرف
نفس الامر والزمان والازل ومصداقها ومحددها وهو
ذات القدیم تعالی ولیس علة لموضوعاتها ولا للحمل فی

الازل

الازل اذلاتها شرح ثم ان اطلاق العینیة علی المعنی
الذی ذکرناه وان کان مجازا لغة فیها وبین عینیة
الذات والذاتیات للشیء ضرورة الحمل وفقد المصداق
المحتاج الیه لکن ضرورة الحمل وفقد الحاجة الی المصداق
فی المعنی الذی ذکرناه اشد منها فی حمل الذات والذاتیات
علی الشیء کما یظهر مما مر ولا ینافی ما ذکرنا من عینیة صفات
ذاته تعالی له تعالی انها باعتبار کونها فی الاذهان حادثة
وغیر ذاته تعالی بالمعنی اللغوی وذلک لان کونها
فی الاذهان محتاج الی مؤثر اذ لم یکن واجبا بالذات
ولا لازما له بخلاف کونها فی الخارج فانه کون رابطی لا حاجة
الی مؤثر اصلا فهی فی الخارج عین ذاته تعالی بالمعنی الذی
ذکرناه وباعتبار الکون الرابطی والعینیة العرفیة ورد فی
فی احادیثهم علیهم السلام قولهم علیهم السلام لم یزل الله عز وجل
ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر
ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور رواه الکلینی رحمه الله
تعالی فی الکافی فی کتاب التوحید فی باب صفات الذات

والعلاقة

وروى ابن بابويه في كتابه في التوحيد في باب مجلس الرضا
عليه السلم مع سليمان المروزي انه قال سليمان ارادته
تعالى منه كما ان سمعه منه وبصره منه وعلمه منه قال
الرضا فارادته نفسه قال لا قال فليس المريد مثل السميع
والبصير باعتبار الكون في الذات وفي الغيرية اللغوية روى
في الكافي في كتاب التوحيد في باب المعبود والاسم غير
المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا
ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى
دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت
زدني قال ان لله تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو
المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه
بهذه الاسماء وكلها غيره يا هشام الخبز اسم للماكول و
الماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق
هذا مع ما روى في باب المعبود ايضا ان الاسماء صفات
وصف بها نفسه ثم في باب حدوث الاسماء قال سألته
عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف ولا يخفى ان ظاهر

الحديث الاول ان المراد بالاسم ما يفهم من لفظ العالم
والقادر وامثالهما والمراد بالمسمى الفرد الحقيقي للاسم والمراد
بالمعنى الفرد الحقيقي للاسم الذي هو غيره وان ظاهر الحديث
الثاني والثالث يقتضي ان مفهومي المشتق كالعالم والمبدأ
كالعلم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وبيان ذلك
ان المراد بالاسم ما مر آنفا والمراد بالصفة ما قام بغيره
وذلك الغير يسمى موصوفا والصفة توخذ باعتبارين الاول
اعتبار انها عنوان وآلة لملاحظة موصوفها وهي بهذا
الاعتبار مفهوم لفظ العالم والقادر وامثالهما من المشتقات
الثاني اعتبار انها ملحوظة في نفسها وهي بهذا الاعتبار مفهوم
لفظ العلم والقدرة وامثالهما من المبادي والمراد بقوله
وصف بها نفسه انه جعلها عنوانا لنفسه واللام في قوله
لموصوف لام الاجل اي لاجل ملاحظة موصوف والمراد
انها آلة ملاحظة موصوف فحاصل الحديث ان جميع اسماء
الله تعالى قائمة بغيرها ماخوذة باعتبار انها عنوان
لنفسه تعالى ولها موصوف هي آلة لملاحظته وجميعها مشتقات

او كالمشتقات وجميعها موصوف وليس شيء منها
محضا كما توهمه من زعم ان بعض اسمائه علم شخصي
ولا مشتقا بدون موصوف كما توهمه من قال ان جميع
اسمائه مشتقات ولكن زعم ان مفهوم العالم مثلا ذات
ما قام به العلم قياما مجازيا من قبيل قيام الشيء بنفسه وفي
الحديث الاول استدلال على بطلان هذا الزعم وتوضيح
ان مفهومات المبادي لا يمكن ان تكون عرضيات
لافرادها بل هي عينها لانها جواهر محضة نظير الحجر والماء
والخشب والنار والعرضي لفرد ما لا يكون الا مشتقا
كالعالم والقادر او كالمشتق نحو هو فانه يعد من اسمائه تعالى
ويرجع الى معنى المعلوم عند كل ذهن ومثله ذو القوة
في قوله تعالى ذو القوة المتين ويظهر منه تحرير محل النزاع
وتعيين الحق في الخلاف المشهور الذي توهم جمع انه لفظي
في اسماء الله تعالى هل هي عين المسمى او غيره واعلم
ان الدليل على ان صفات ذاته تعالى عينه بالمعنى الذي ليس
اعم منهم ما مر ثلثة الاول ابطال كل معنى للعينية سوى

ما ذكرنا

ما ذكرنا من المعاني السبعة التي ذكرها القوم على وجه لا
مشتمل على ما ذكرنا الثاني ابطال زيادة صفات ذاته
اي كونها في الخارج سوى الكون الرابطي وثبوتها له تعالى
الثالث اثبات انه لا يبقى الا العينية بالمعنى الذي
ذكرنا ودفع الاعتراضات فهنا مقامات ثلثة فنقول
في المقام الاول ان لفظة الصفة اذا اطلقت تتبادر
منها المبادي كالكون والعلم والقدرة وقد تطلق على
المشتقات كالكائن والعالم والقادر وان الالفاظ
صفات ذاته تعالى كالكون والعلم والقدرة ونحوها
صفة مطلقا مفهومات هي حقايق لغوية فيها وكل منها
بديهي التصور يعرفه كل من يعرف اللغة وما يحمل منها عليه تعالى
وعلى الممكن ايضا اي يحمل الاشتقاق مشترك معنوي منها
كقولنا صانع العالم عالم وقادر وكائن وزيد عالم وقادر
وكائن وليس اطلاق هذه المشتقات على القديم تعالى
وعلى الممكنات بالاشتراك اللفظي ولا بالحقيقة والمجاز
وما يختص منها به تعالى اسمي نعتا لنا نحو هو تعالى عالم الذات

مراداً به العينية بالمعنى السابق وكذا هو تعالى عالم لا جهل
فيه ونحوهما كما رواه ابن بابويه رحمه الله تعالى في كتاب
التوحيد في باب صفات الذات وصفات الافعال
عن هرون بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلم
اذا مهد ذلك فنقول على القول بعينية صفات ذاته
تعالى لذاته ليس للمفهومات الضرورية التي هي الكون
والعلم والقدرة ونحو ذلك من صفات ذاته افراد
حقيقية لا في القديم تعالى ولا في الممكنات بل لها بالاضافة
الى الموصوفات حصص هي عين تلك المفهومات الذات
مغايرة لها بالاعتبار اي باعتبار الاضافة الخارجة
التي ليست مساوقة لنوع تحصص وكون لهذه المفهومات
في انفسها و المراد بالفرد الحقيقي للمفهوم امر متقرر في نفسه
تقررا اصيلا بالنسبة الى ذلك المفهوم يحمل ذلك المفهوم
عليه حمل مواطاة حقيقة اي بدون تجوز سواء كان تقرره
الاصيل كونه في الخارج كهذا الجسم وهذا البياض فانهما
فردان حقيقيان لمفهوم الجسم والبياض او في الذهن

وعن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم صح

على القول

على القول بكون الذهني كمفهوم العلم فانه فرد حقيقي لمفهوم
المفهوم المطلق ونحوه ومفهوم الانسان فانه فرد حقيقي
لمفهوم النوع او تقررا في الخارج بدون كون فيه على
القول بثبوت الثابتات في الخارج وقد يكون المفهوم
فرداً حقيقياً لنفسه باعتبارين كالكلي ونحوه من المفهومات
المتكررة وحمل المفهوم على فرده الحقيقي حمل متعارف كحمل
الابيض على هذا الجسم وحمل النوع على الانسان وحمله
على ما ليس فرداً حقيقياً له حمل متعارف سواء كان
حصة له كما اذا تصور جماعة مفهوم الانسان فحمل
الانسان على كل واحد من متصوراتهم حمله على حصته
ومثله حمل الامكان والحدوث ونحوهما من الامور
الاعتبارية التي ليس لها في ضمن القيام بموصوفاتها
الا الكون الرابطي على امكان زيد وحدوثه من حيث
انهما قائمان به ونحوهما ومثله حمل العلم على علم القديم تعالى
وساير صفات ذاته كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ام لم يكن
حصة له كحمله كونه اصيلا بالنسبة الى شيء على ذلك الشيء

كالحمل في قولنا بعض النوع انسان ولهذا لا يصدق
عكسه اي بعض الانسان نوع والدليل العقلي على انه
ليس لصفات الذات فرد حقيقي في القديم تعالى
ولا في الممكن انه لو كان لها فرد حقيقي فهو لا يخلو عن خمسة
احتمالات لانه اما ان يكون لها فرد حقيقي في القديم
او ليس لها فرد حقيقي في القديم تعالى ولكن لها فرد
حقيقي في الممكن فقط والاول لا يخلو عن اربعة احتمالات
لانه لو كان لها فرد حقيقي فيه تعالى ففرده اما ليس امرا
كائنا في نفسه قائما بذاته تعالى قياما حقيقيا لانه لو ل
بالزيادة والمفروض خلافه ففرده نفس ذاته تعالى
وح ليس قيامها به المصحح لحملها عليه اشتقاقا الا قياما
مجازيا لان قيام ما له فرد حقيقي بشيء يستلزم قيام فرده
به بل قالوا ان قيامه عين قيامه ومعلوم انه لا يمكن هنا
قيام الفرد به تعالى قياما حقيقيا اذ لا يمكن قيام الشيء
الكائن في الخارج بنفسه قياما حقيقيا فلا يمكن ايضا قيام
المفهومات كمفهوم الكون المطلق ونحوه به قياما حقيقيا

وح لا يخلو اما ان يكون اطلاق المشتقات من هذه الصفات
كالكائن والعالم والقادر عليه تعالى حقيقة لغة فهو لا
كون وكائن وعلم وعالم وقدرة وقادر وهذا مختار
الدواني في قديمة التجريد في بحث المواد الثلث حيث عبر
عن الكون بالوجود وعن الكائن بالموجود تعالى مثاله
وقال في بيان عينية الكون له تعالى ان معنى الموجود
ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على
نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته
الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام
على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه
مجازا كما لا يخفى انتهى وهذا الكلام صريح في ان ذاته تعالى
فرد حقيقي لمفهوم الكون المطلق لانه لولاه لم يتصور كون
قيام الكون اشتقاقا به تعالى قياما مجازيا الا اذا اريد بالمشتق
منه وهو لفظ الكون معنى مجازي له وح ليس اطلاق
الكائن عليه تعالى حقيقة لغة هف و في جديدة على التجريد
ايضا تصريحات به ويندفع به وبما ابطلنا به كون قيام

مفهوم الكون المطلق بذاته المصحح لحمله اشتقاقا عليه وانه
تعالى فيما حقيقة صاح من ان قيام مبدأ فرد حقيقي لشيء
اشتقاقا يستلزم قيام فرده به كذلك ما ذكره المحشي الشيرازي
هنا في اصلاح كلام الدواني حيث قال بعد ما ستنقله عنه
في ابطال الاحتمال الاول ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى القائم
به الوجود حقيقة وان كان معنى مشتركا للواجب والممكن
لم يذهب الى انه المعنى المشترك فيه وجه اشتراك الوجود
بان بين هنا معنى مشتركا بينهما وان لم يكن معنى حقيقيا للفظ
الوجود لان الدليل على اشتراك الوجود يدل على اشتراك
الكل في معنى يكون موجودية الكل به وليس موجوديته تعالى
بالوجود المطلق انتهى وفيه ايضا انه ليس الا في نحو انهم
موجوديته تعالى بالوجود المطلق للسببية الحقيقية ولا لم يصح كون
موجوديته تعالى بنفس ذاته تعالى ايضا بل هي للملابسة
باعتبار التغاير الاعتباري ومعناه ان معنى كائنيته
عروض الكون المطلق له وهو حق ولا يلزم بمجرد انه عروض
ان يكون محتاجا الى فاعل وتاثير فان معنى الكائنية او عروض

الكون المطلق ليس الا صحة انتزاع حصة من الكون ولا يحتاج
هذه الصحة الى سبب يؤثر فيها كتاثير الفاعل في معلوله
بل لا بد لها من مصحح للانتزاع وهو في القديم نفس
ذاته بلا تاثير لها في الصحة وفي الممكنات فاعلها بعنوان
التاثير فيها فقط لا في الصحة ايضا على حدة وهذا قول
المحققين من القائلين بعينية صفات ذاته تعالى لان
صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما يمتنع
نفيها لكونها من لوازم الذات فهو كائن بذاته وعالم
بذاته وقادر بذاته والممكن كائن بغيره وعالم بغيره وقادر
بغيره وكذا قولهم في تقسيم المفهومات الى الواجب و
الممكن والممتنع الواجب ما يقتضي ذاته موجوديته وما
ذكرنا يندفع كثير من الشبه عنهم فان قلت لما ان كل
مفهوم باعتبار كونه في نفسه اما واجب واما ممكن واما
ممتنع كذلك باعتبار كونه الرابطي فثبوت حصة من الكون
الخارجي للقديم تعالى بالمعنى الذي ذكرتم من اي قسم قلت لو
عمم المقسم بحيث يشمل الكون الرابطي ايضا كان من الثبوت

نقول

داخلا في الواجب بالذات لكن لم نعمم ولذا يكفر من

يعدد الواجب واما ان يكون اطلاق المشتقات

عليه تعالى مجاز اللغة كما جوزه الدواني في قديمة التجريد

ايضا حيث قال لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة

فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي

في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز

معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما

باقتضائه او باقتضاء غيره انتهى وعلى التقدير الثاني اما ان

يكون المراد بعينية الكون والعلم والقدرة لذاته تعالى عينية

فرد ما بان يكون حملها عليه تعالى مواطاة حملا عرضيا

وهذا مختار جمهور المعتزلة واختاره ايضا المحقق الطوسي

حيث قال في التجريد ولا يزيد وجوده تعالى عليه والا لكان

ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به

فلا وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف حقيقته

في العروض وعدمه انتهى وتبعه جم غفير منهم الدواني لظهور

بطلان كون مفهوم الكون المطلق محمولا عليه تعالى حمل

تمام الحقيقة النوعية على فرده كما سيجيء واما ما ذكره الدواني

في جديدة التجريد ونسبه الى ابن سينا ايضا عند قول الشارح

في شرح قول المحقق ولا يزيد وجوده عليه والا لكان

ممكنا وذات الواجب فرد خاص من افراد الوجود المطلق

حيث قال اذا صدر عن العلة الموجبة ذات صح للعقل

انتزاع الوجود عنه وبهذا الاعتبار يطلق عليه الموجود فمبدأ

صحة هذا الانتزاع هو نفسه للفاعل لا ذاته بذاته ولو كان

بذاته كذلك كان واجبا فلم يصح تاثير الفاعل فيه فان

الواجب بذاته مبدأ صحة انتزاع الوجود منه وهذا معنى

كون وجود الواجب عينه كما ان معنى وجود الممكن زائدا انه

بسبب الغير يصح انتزاع المعنى منه لا ان هذا المفهوم الاعتباري

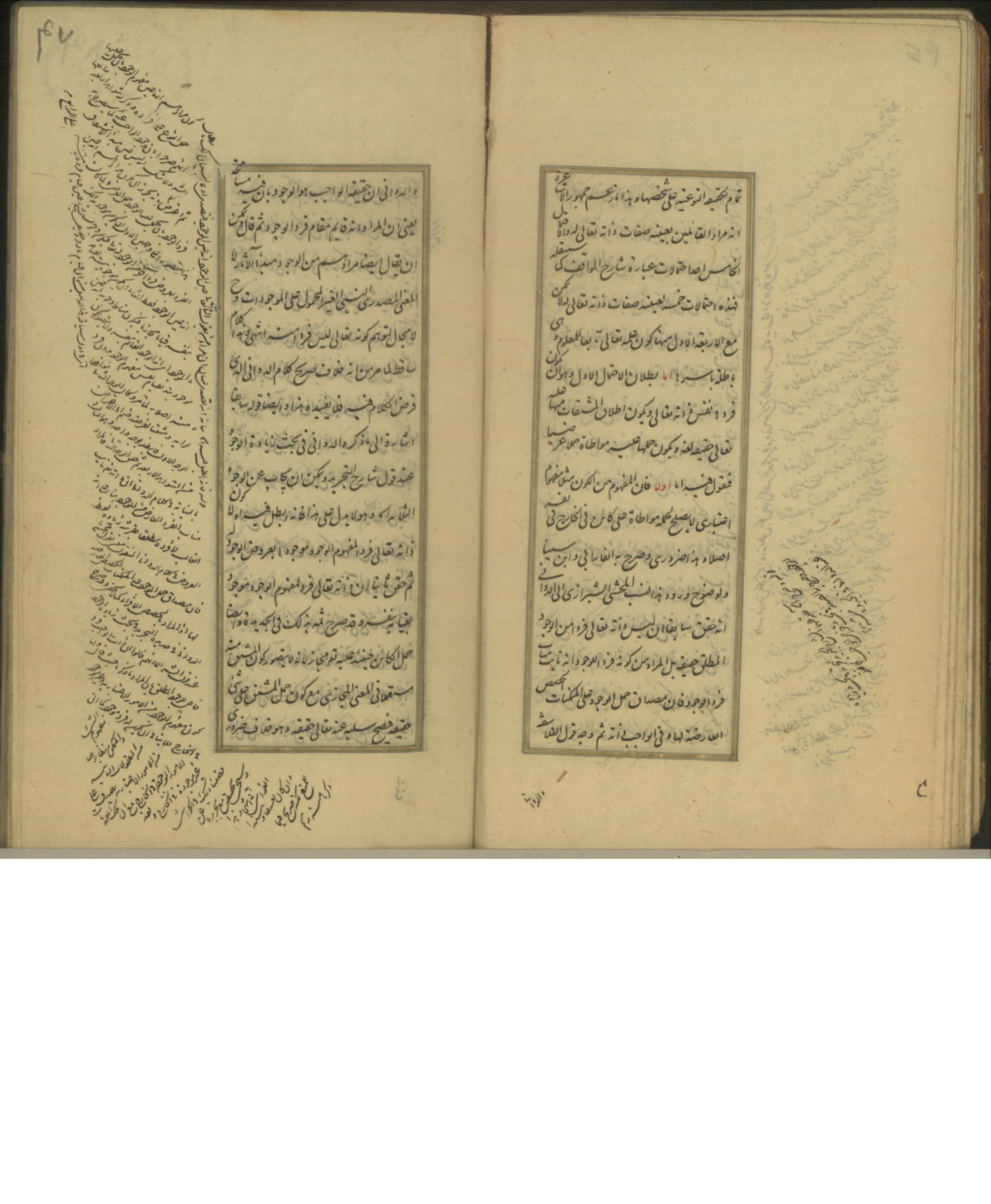
عين ذاته تعالى عن ذلك فالمراد من الوجود هو مبدأ

انتزاع هذا المعنى ولهذا قال الشيخ في بعض تعليقاته ان

من قبيل التعبير عن الشيء باللوازم انتهى فهو نطق بالحق

غفلة مع اضطراب فيه واما ان يكون المراد بعينيتها

له تعالى عينية المفهومات مباينة له بان يكون حملها عليه كحمل



تمام الحقيقة النوعية على شخصها وهذا ما زعم جمهور الاشاعرة
انه مراد القائلين بعينية صفات ذاته تعالى له والا حاصل
الخامس احد احتمالات عبارة شارح المواقف كما سيفصله
فهذه احتمالات خمسة لعينية صفات ذاته تعالى له لا يمكن
مع الاربعة الاول منها كون علمه تعالى مثلا بعا للمعلوم وهي
باطلة بالبديهة اما بطلان الاحتمال الاول وهو ان يكون
فرده نفس ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات منها عليه
تعالى حقيقة لغة ويكون حملها عليه مواطاة حملا عرضيا
فنقول فيه اما اولا فان المفهوم من الكون مثلا مفهوم
اعتباري لا يصلح لحمله مواطاة على كائن في الخارج في نفسه
اصلا وهذا ضروري وصرح به الفارابي وابن سينا
ولو صرح ورد هذا انسب المحشي الشيرازي الى الدواني
انه حقق سابقا ان ليس ذاته تعالى فردا من الوجود
المطلق حقيقة بل المراد من كونه فرد الوجود انه نائب مناب
فرد الوجود فان مصداق حمل الوجود على الممكنات الحصص
العارضة لها وفي الواجب ذاته ثم وجه قول الفلاسفة

والدوا

والدواني ان حقيقة الواجب هو الوجود بان فيه مسامحة
يعني ان المراد انه قائم مقام فرد الوجود ثم قال ويمكن
ان يقال ايضا مراده قسم من الوجود ومبدأ الآثار لا
المعنى المصدري النسبي الغير المحمول على الموجودات وح
لا مجال التوهم كونه تعالى ليس فردا منه انتهى فهذا كلام
ساقط لما مر من انه خلاف صريح كلام الدواني الذي
فرض الكلام فيه فلا نعيده وهذا وايضا قوله سابقا
اشارة الى ما ذكره الدواني في بحث زيادة الوجود
عند قول شارح التجريد ويمكن ان يجاب عن الوجه
الثالث اه وهو لا يدل على هذا فانه ابطل فيه اولا كون
ذاته تعالى فردا لمفهوم الوجود موجودا بعروض الوجود له
ثم حقق ثانيا ان ذاته تعالى فرد لمفهوم الوجود موجود
بذاته بنفسه وقد صرح ثمة بذلك في الحاشية الجديدة وايضا
حمل الكائن حينئذ عليه تعالى مجاز لانه لا يتصور كون المشتق منه
مستعملا في المعنى المجازي مع كون حمل المشتق على شيء
حقيقة فيصح سلبه عنه تعالى حقيقة وهو خلاف ضروري

الدين الا ترى انهم يكفرون من يقول من عوام العرب ان
صانع العالم ليس بكائن وفي باب اطلاق القول بانه تعالى
شيء من الكافي وباب في انه تبارك وتعالى شيء من كتاب التوحيد
روايات دالة على انه تعالى شيء بحقيقة الشيئية والا لزم
ان يكون تعالى في حد التعطيل وحد الابطال وحد النفي اذ
لم يكن بين النفي والاثبات منزلة وعلى ان ذلك على
سبيل الاطلاق فان القول بكون ذاته معقولا يستلزم
تشبيهه تعالى بخلقه ثم لا يرد عليه النقض بان القائل
بتجرد المعبر عنه بانا نقول انا مرضت وانا صححت مجازا
ولا يصح سلبهما عنه عنده ايضا ولذا يغلط من يقول
انا مرضت ولا صححت قط وذلك لان باب الغلط واسع
منه قوله تعالى في سورة الزخرف فلما آسفونا انتقمنا منهم اي
اسخطوا اولياءنا كما روي في الكافي في كتاب التوحيد
في باب النوادر وخلط البدن بالنفس مجاز في اصل اللغة
وحقيقة في عرف اللغة العام فنفي صحة السلب عنده ايضا
مبني على انه اذا احتمل اللفظ اصل الوضع وعرف اللغة ولم

من كتاب التوحيد

كمن قريشه وجب حمله على عرف اللغة وليس هذا المفهوم بحقيقي في
الكون وايضا هو خلاف مقتضى البرهان فان براهين اثبات
كون الواجب بذاته جميعها وارد على هذا المعنى الحقيقي الضروري
الذي تصوره كل من عرف اللغة وايضا ننقل الكلام الى مبدا
الآثار ونقول هل مفهومه الذي يستعمل فيه حقيقة مراد منه في حمله
عليه نعم ام لا فعلى الثاني يلزم البتة وعلى الاول نقول ان
معنى المشتق منه اي ما يعبر عنه بمبدا الآثار هل هو حقيقة نعم
حقيقة ويعود المحذور كما هو او مجاز او كل ما نقول شيئية نقول
في الكون بدون حاجة الى الانتقال منه الى مبدا الآثار ضرورة
ان الفرق تحكم ولم يذهب اليه احد وايضا ثانيا فانه يلزم
ان لا يكون كون الممكنات باعتبار الحصص العارضة بل يكون
عينا لها بهذا المعنى فانا نعلم ضرورة ان كل مفهوم يحمل حقيقة
على شيء اشتقاقا باعتبار قيام افراده الحقيقي به قياما حقيقيا
او قياما مجازيا لا يمكن ان يحمل على شيء آخر اشتقاقا
الا باعتبار قيام فرد حقيقي له به كذلك اي ان كان القيام
فيه مجازيا كان في الجميع مجازيا وان كان حقيقيا كان في



الجمع حقيقيا ولذلك لم يجوز العقل قيام نحو البياض بذاته
ولا قيام نحو الجسم بغيره ومن اشتهر من تجسيم الاعمال في
يوم القيمة مبني على التجوز وهذا انما ادعوا هم ان العوارض
الذهنية سواء كانت معقولات ثانية او لوازم ماهية لا يمكن
كونها في انفسها في الخارج ولا في الذهن في ضمن الاتصاف
بها وقال السيد السند في حواشي الشرح الجديد للتجريد عند قول المحقق في بحث المواد
الثلث ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب لا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل
الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض
بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك
سفسطة ظاهر البطلان انتهى و قد ادعى السيد الداماد البداهة
العلم الضروري بذلك وهذا وان كان مساعدة على
بعض ما ادعينا ضرورية لكنه كاف لنا للاتفاق على
انه ليس للكون المطلق في الممكنات فرد حقيقي ودعوى
الفرق بين نحو البياض والحركة وبين نحو الكون بان الاول
ذاتي لفرده الحقيقي بخلاف الثاني تحكم ظاهر الفساد ولذا

اختصاص

اختصاص هذه القاعدة بالقيام الحقيقي واما ثالثا فان
حمل المعاني المصدرية او الحاصلة بالمصدر على امر حمل مواطاة
حقيقة غير صحيح الا اذا كانت ذاتية له فانه لولا ذلك لكان
كالعلم والقدرة القائمين بزيد او كالعلم وزيد ومعلوم انه
لا يحمل احدهما على الاخر واما رابعا فانهم عرفوا القيام الحقيقي
بالاختصاص الناعت وفسروه بصحة حمله على شيء اشتقاقا
والتبادر قرينة عليه فلو كان القيام مجازيا كان حمله عليه
~~اشتقاقا والتبادر قرينة عليه فلو كان القيام مجازيا~~
~~كان حمله عليه اشتقاقا~~ مجازا هذا او انت اذا تاملت في
عرفت ان اسم الفاعل كالناطق والصاهل ونحوهما لا
يمكن ان يكون ذاتيا للشيء واما خامسا فانه لو كان القيام
المجازي كافيا في اطلاق المشتق حقيقة صح اطلاق التامر
واللابن بمعنى اسم الفاعل على التمر واللبن حقيقة لغة لقيامهما
بنفسهما وعدم قيامهما بالغير وهو ظاهر الفساد واما بطلان
الاحتمال الثاني وهو ان يكون فرده نفس ذاته تعالى
ويكون اطلاق المشتقات منها عليه تعالى حقيقة لكونه

سواطاة

لا يقال ... اسم ... المشتق ... اشتقاق اسم ... الفاعل ... القيام ... اسم الفاعل ... الجسم ...

حملها عليه تعالى بمواطاة حملا ذاتيا فنقول في بيانه اولا انه
يبطله جميع ما يبطل به الاحتمال الاول سوى الاعتراض الثالث
ثانيا انه يبطله جميع ما اورده الاشاعرة على القائلين بعينية
الصفات من الادلة العقلية والنقلية استطرادا اذ لا اعتراض
الثالث على الاحتمال الاول فانه دال على بطلان كون
الحمل عرضيا وهذا التوهم ان المراد بالعينية معناه
الحقيقي فمن الادلة العقلية انه يلزم ان لا يكون الحمل في نحو
قولنا الواجب بذاته كائن وعالم وقادر مفيدا اذ لم
قولنا الا ان يشترد الذات ذات والعالم عالم
والعلم علم ومنها انه يلزم ان يكون العلم هو القدرة والقدرة
هي الحيوة اي بحسب المفهوم وكذا البواقي من غير تمايز اصلا
لانها كلها فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات
هي القدرة فالعلم هو القدرة ومنها انه يلزم ان يحكم العقل بكون
الواجب بذاته عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار
الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري
ومنها انه يلزم ان يكون العلم مثلا واجبا بذاته فانه نفسه

صانع

صانع للعالم معبود للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير
ذلك من المحالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكفعمي
بان من زعم ان علم الله تعالى يعبد فهو كافر وقد روى
في الكافي في باب المعبود عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم
يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين
ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد وعن ابي جعفر
عليه السلام ان الاسماء صفات وصف بها نفسه ومن
الادلة النقلية الظواهر الدالة على اثبات العلم والقدرة نحو قوله
تعالى في سورة النساء انزله بعلمه وقوله تعالى في سورة هود
فاعلموا انما انزل بعلم الله وقوله تعالى في سورة البقرة
ان القوة لله جميعا وقوله تعالى في سورة الذاريات ان
الله هو الرزاق ذو القوة المتين هذه ادلة الاشاعرة
وقد ذكر مضمونها شارح المقاصد واشتهر بها وقال المعتزلة
مع ادراكهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا
رأسا براس بل يابون نفي الصفات ويعدون اثباتها

من الجهالات انتهى **وروى** ابن بابويه في كتاب التوحيد في
باب التوحيد ونفي التشبيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه
قال والله غير اسمائه وكل شيء وقع عليه اسم شيء سواه
فهو مخلوق الا ترى الى قوله العزة لله العظمة لله وقال ولله
الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال قل ادعوا الله او
ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى فالاسماء
مضافة اليه وهو التوحيد الخالص قوله والله غير
اسمائه لابطال كون بعض اسمائه تعالى علما ذاتيا
او اسم جنس ولابطال كونه مشتقا وعين ذاته تعالى
حقيقة كما توهمه المعتزلة والمراد بالاسم ما هو جزء الكلام
النفسي وقوله وكل شيء الخ لابطال كون الاسماء صورا
لكاينات في انفسها في الخارج قديمة قائمة به تعالى كما توهمه
الاشاعرة ولبيان حدوث الاسماء باعتبار كونها في
انفسها اذ ليس الا في الاذهان الحادثة وقوله الا ترى الخ
دليل المغايرة فقط ثم ان ظواهر الادلة النقلية لعلها تبطل
الاحتمال الاول الخ **واما بطلان الاحتمال الثالث** وهو ان يكون

فردا نفس ذاته تعالى وكون اطلاق المشتقات عليه تعالى
مجازا او كون حملها عليه تعالى بمواطاة حملا عرضيا فلانه
يبطله الاعتراض الاول والثالث على الاحتمال الاول و
ايضا انه خلاف ضروري الدين وخلاف مقتضى البرهان
كما مر تقريره **ثم** لا يخفى ان قول ابي نصر وابي علي لا يدل
على كون الموجود مجازا لان الضمير في قولهما هو لفظ مجاز
راجع الى مجموع القول فيجوز ان يكون مجازيته باعتبار
انه ليس فيه شرط كون الجملة الاسمية المركبة من المبتدا والخبر
مستعملا في معناها الحقيقي وهو كون المبتدا شيئا موصوفا
اي معلوما عند المخاطب صدقه على فرد والخبر مجهول الصدق
لان الامر فيما نحن فيه بالعكس فان صدق الخبر وهو موجود
على فرد معلوم عند المخاطب والمراد الاخبار عنه بانه يجب
وجود بعض افراده وليس المراد ان واجب الوجود
شيء موضوع اي معلوم الصدق على فرد والخبر اي قيد الوجود
وهو معنى موجود مجهول فيخبر عنه ونقول فيه الوجود فان
الجهل بالوجود بعد وضع وجوب الوجود غير ممكن فالوجود

في قولها فيه الوجود ليس فانها مقام فاعل موضوع
بل هو مبتدأ موضوع بل هو مسند او ظرف فيه والجملة خبر
آخر عن الضمير في انه وقولها موضوع صفة لشيء لا خبر
عن الضمير في انه ولا يخفى ان ما ذكرنا اشد انطباقا على
عبارتهما وكان الدواني توهم ان قولهما بحت وجوده
بفتح الموحدة وسكون المهملة والمثناة فوق وجر وجوده
بالاضافة واما بطلان الاحتمال الرابع وهو ان يكون فرده
نفس ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات منها عليه
تعالى مجازا وحملها عليه تعم مواطاة حملا ذاتيا فلانه يبطله
الاعتراض الاول على الاحتمال الاول ويبطله ايضا انه
خلاف ضروري الدين وخلاف مقتضى البرهان كما
تقرره ويبطله ايضا جميع ما نقلناه في ابطال الاحتمال
الثاني عن الاشاعرة من الادلة العقلية والنقلية مع
الرواية المنقولة في ذيلها فان قلت اذا لم يكن ذاته تعالى
فردا حقيقيا للصفات فانه كيف ما وجه ما روي عن ابي
عبد الله ع انه قال لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته

ولا معلوم الحديث قلت هو تجوز في الاسناد وللاشارة
الى ان هذه الصفات صفات ذاته اي ليست مما
يكون له مصداق سوى الموصوف كصفات فعله تعالى
ولهذا يقال ها هنا عين ذاته تجوزا كما مر وان صفات
عين الفعل اي الاثر تجوزا كما سيجيء وان كان بين العينيتين
تفاوت كما ستنبيه ويمكن ان يحمل على هذا ما نقل عن
بعض الفلاسفة انه قال واجب الوجود علم كله قدرة
كله واما بطلان الاحتمال الخامس وهو ان يكون لها فرد
حقيقي في الممكنات فقط فلانه يبطله الاعتراض الثاني
على الاحتمال الاول ولانه في ذلك ان يكون لها في الممكنات
دون القديم تعالى مصداقات لا تحمل عليها حمل مواطاة
لا تجوزا كالصورة الذهنية على القول بها والمعلوم الحاضر
بذاته عند العالم في العلم الامكاني وكالقوى والآلات
في القدرة الامكانية وستحقق في جواب الشك الرابع
والخامس انه ليس لصفات فعله ايضا كالتكوين والاختيار
فرد حقيقي لا في القديم ولا في الممكن وانما الفرق بين صفات

الذات وصفات الفصل في المصداق فذ لا مصداق
فيه تعالى للاولى سوى الذات واما الثانية فعلا
داخلة في مصداقها ثم انه قال شارح المواقف فان
قلت كيف تصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل
واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته وهل هذا الا
كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في ساير القضايا المخيلة
التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال
على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا
وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته
تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ان ذاتك
ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل
تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته
تعالى فانه لا يحتاج انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى
صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل
ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في

ذواتنا

ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون
الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار
والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول
نتائجها وثمراتها من الذات وحدها انتهى ويمكن ان يقال
ان هذا ان اراد نفي الصفات احد الاحتمالات السبعة وهي الخمسة
مع الاحتمالين اللذين نقلناهما عن الشيرازي في بيان
بطلان الاحتمال الاول فقد بينا بطلانها وان اراد
به مجرد نفي ان يكون لصفاته فرد حقيقي في نفسها سوا
كان في الممكن كذلك ام لا ففيه مع انه يابى عنه مبدا
كلامه اي مقطعه انه ليس ذلك معنى العينية بل هو خروج
عن الاجماع والا يلزم ان يكون العمى والكون الخارجي عينا لزيد وهو
لا يقول به وايضا كان لفظ العينية مشتملا على التجوز المخل
لا فهم الاشاعرة من القول بالعينية كما مر وكان نفي
الصفات خروجا من المراد منه ظاهر اللزوم لب في الاخرا
كما يشهد له ان كل من قال بزيادة صفاته تعالى ذهب
الى انها كائنة في نفسها في الخارج كالاشاعرة ومن تبعهم

[illegible]

وسنبينه ايضا في المقام الثالث وضع نفي الصفات
عنه في بعض الروايات موضع العينية كما روي ابن بابويه
في اوايل باب التوحيد ونفي التشبيه من كتاب التوحيد عن
الرضا ع انه قال اول عبادة الله معرفته واصل معرفة
الله توحيده ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه فيحمل
لا يقال لفظ نفي الصفات عنه ايضا يشتمل على مثل ذلك
التجوز لان المتبادر من لفظ عنه ان المراد نفي كونها
الرابطي لانا نقول لما كان المتبادر من الصفة الكائن في
نفسه في الخارج القائم بغيره كان المتبادر من المجموع
نفي الكون الرابطي للكائن في نفسه في الخارج وان اراد
به نفي ان يكون للصفات مصداق فيه سوى ذاته ذ
يرجع الى ما ذكرنا من معنى العينية فهو حق لكنه يا باه عبارته
لانه لا دخل فيه لحديث ترتب الآثار ولان الآثار يترتب
ح فيه ايضا على الذات ومحكي الصفة وايضا ظاهر حمل
الانكشاف والظهور مما يترتب على العلم ومن شانه
ونمائه لا يصح لانه مضايف للعلم واحد المتضايفين لا يترتب

على الآخر فان ارجعه ليست الا الافعال المحكمة المتقنة
او صحة صدورها وبالجملة فالصواب في جواب السؤال
ان معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
ومعنى الصفة المفهوم في نفسه القائم بغيره لكن ليس معنى
الاتحاد ما تخيله وهو المتبادر من لفظ الاتحاد ومعناه حقيقة
وهو كون ذاته تعالى نفس تلك المفهومات بان يحمل
على ذاته حمل الشيء على نفسه في نحو قولنا الانسان
انسان حتى يلزم ان يكون كلاما مختلا بل معنى اتحاد الصفة
ما بيناه وحررناه من كون مصداق حملها عليه ذاته
فقط بدون حاجة الى انضمام امر اليه كائن في نفسه في
الخارج جزء او خارج ونقول في المقام الثاني ان زيادة صفات
ذاته بمعنى كون افرادها الحقيقية كائنة في انفسها في
الخارج قائمة بذاته تعالى كما هو راي الاشعري فيما عدا
الكون والوجوب وراي الفخر الرازي فيهما ايضا مما
تواتر معنى ابطاله عن الحجج المعصومين من اهل البيت
عليهم السلم وهو من ضروريات مذهب الامامية رضوان

الله عليهم وما رووه عن ائمتنا عليهم السلم في الكافي
في كتاب التوحيد في باب جوامع التوحيد عن ابي ابراهيم
عليه السلم انه قال اول الديانة معرفته وكمال معرفته
توحيده وكمال توحيده نفي الصفات عنه بشهادة كل
صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير
الصفة وشهادتهما جميعا بالتثنية الممتنع منه الازل فمن
وصف الله فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد
ابطل ازله بيانه ان الديانة بكسر المهملة والمثناة تحت و
النون الايمان والمراد بمعرفته الاعتراف بربوبيته
المعلومة للاطفال ايضا كما في قوله تعالى في سورة الاعراف
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و
اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا والمراد
بربوبيته ما بد قد كونه مكونا لغيره بقول كن اي
بلا آلة ولا حركة ولا تعب وكمال العمل كونه بحيث لا يفتقر
تعالى بان يكون له حقيقة ولا يكون محض الظاهر والمراد
بتوحيده نفي الشريك عنه في الربوبية وخواصها كالوجوب

بالذات والمراد بالصفات هنا الامور الكائنة في انفسها
في الخارج القائمة بغيرها وقوله وشهادة الموصوف انه
غير الصفة كالتكرار لسابقه للمبالغة في ابطال مذاهب المخالفين
فيه وقوله جميعا تمييز للنسبة في شهادتهما مثل بينه دره فارسا
او حال للمضاف اليه لانه فاعل معنى والمراد بالجمع ضد
المتفرق وهو ما لم يتعلق بعضه ببعض بعروض ونحوه
ويستوي فيه الافراد والتثنية والجمع وانما ذكره اشعارا
بان هذا الحكم معلوم بدون حاجة الى ملاحظة برهان التوحيد
لاستحالة ان يكون العارض واجبا بذاته والتثنية بالمثلثة
والنون والخاتمة مصدر باب التفعيل بمعنى جعل شيء ثانيا لما
كان اي تكوين شيء متاخر عن شيء كتكوين العارض المعروض
وضمير منه للتثنية والازل بفتح الهمزة وفتح المعجمة وتخفيف
اللام القدم الزماني والحكم بامتناع الازل من التثنية مرد
وذكر برهان عليه مبني على ضرورية هذا الحكم فان العقل
الخالص عن تشكيكات الفلاسفة الزنادقة الدهرية يحكم
ضرورة بان التكوين لا يتعلق بالقديم الزماني وبهذه جملته

ان اعم النقيضين بالفعلية المطلقة العامة فكل ما لم يكن في وقت
لم يكن اصلا فكل حادث زماني وكان هذا معنى قولهم العالم
حادث لانه متغير وكل متغير حادث فان التغير مطاوع التغيير وهو
التشبيه او التحويل من الفناء الى الكون وما لهما واحد وقد
يكون بمعنى التبديل ولا يناسب هيهنا لانا لا نعلم ان كل ممكن
متبدل قال في القاموس وغيره جعله غير ما كان وحوله
وبدله والفاء في قوله فمن للتفريع على شهادتها بما ذكر وقوله
وصف الله اي بصفة كائنة في نفسها في الخارج او بكنهه
والحد بالحاء المهملة وشد الدال المهملة الدفع والمنع من صفة
الكمال في وقت او جعل الشيء متناهي المقدار والعد بالعين
المهملة وشد الدال المهملة احصاء الشيء في جملة افراده وهي
هنا الاشياء الناقصة في وقت كالمخلوقات الخالية عن
العلم والقدرة ونحوهما الى ان يشاء خالقها العلم بعد نقص
كون نحو الجماد فهذا العلم نفسه وقدرته ونحوهما ولا وا
بالذات واول الفاضلين ضروري فاسد لقدم واحد لا تاويل
هذه ومن ذلك ما في اول نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام انه

قال الحمد لله الى قوله الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت
موجود ولا وقت معدود ولا اجل ممدود بيانه ان المراد
بالصفة هنا اعم من الكائن في نفسه في الخارج وحد مضاف
الى محدود وكذا نظائره الثلثة والمراد بالحد هنا منع الشيء
عن ان يتجاوز عما هو فيه من زمان او مكان او مقدار
او نحوها وهو قد يضاف الى الحاد وقد يضاف الى المحدود
والمقصود هنا نفي الثاني اي المحدود به لان الاول لا ينافي
الازلية والابدية والنعت الصفة المختصة بالموجود اعم
بغيره والمقصود هنا نفي الاول لان الثاني لا ينافي الازلية والابدية
اذ المراد بالموجود هنا المدرك لنا شخصا كنه الجسم وهما
من وجد المطلوب اذا ادركه ونعت كل موجود بهذا المعنى
بخصوص من مكانه ووضعه ونحوهما وهذا مبني على ان كل ممكن مكاني
فلا مجرد سوى الله تعالى كما في الكافي في كتاب التوحيد في باب
حدوث العالم واثبات المحدث من قول ابي عبد الله عليه السلام
ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف
شيء من الاشياء والوقت هنا الظرف المعروف باقتضاء انه

ظرف للغير الازلي سواء كان ممدودا او دفعيا كالوصول الى
الافتراق ونحوهما وقد يطلق على اعم من ذلك وليس
المقصود نفيه لانه لا ينافي الازلية والابدية والمعدود ما تقدم
مع اقترانه كما مر في شرح الحديث السابق والاجل الطرف
المعروف باعتبار انه ظرف للمد والغير الابدي وقد
يطلق على اعم من ذلك وليس المقصود نفيه لا ينافي الازلية
والابدية ومقصوده عليه السلام ان صفة كماله ليست كائنة
في نفسها في الخارج والا لتعلق بها التكوين فبطل ان الها
وابدية وكان لها بعض المحدودات ونفت بعض المحدودات
اذ يفني كل ما سوى الله ويبقى الله وحده كما كان قبل
ابتداء الدنيا ثم يعيد الاشياء ومن الادلة النقلية على
ابطال زيادة صفات ذاته تعالى قوله تعالى في سورة الانعام
خالق كل شيء وقوله في سورة النمل صنع الله الذي اتقن
كل شيء فان الخلق هو الصنع اي التدبير ولا يكون ذلك
في فعل الموجب وكذا الاتقان في التدبير وصفاته تعالى
صادرة عنه بالايجاب على القول بزيادة ونقول في

المقام

المقام الثالث انه اذا بطل الزيادة والعينية بالمعاني
المشهورة لم يبق الا العينية بالمعنى الذي ذكرناه فانه لولاه
لكان للصفات مصداق سوى الذات وليس نفس
الصفات لما مر ولا امر اكتسابيا للاشتراك في المفسدة
وللاتفاق فان قلت يرد على ما ذكرتم في معنى عينية صفات
ذاته تعالى ان القول بكون العينية مجازا قول بكون صفات
ذاته تعالى زائدة على ذاته حقيقة ولذا نسب قول الاشعري
ان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره الى التحير فيبطل بما ذكرتم جميع
ما يبطل به زيادة صفات ذاته تعالى على ذاته قلنا لا دلالة
انما تبطل الزيادة المقابلة للعينية بالمعنى الذي ذكرناه و
بينا انه معنى مجازي لها للعينية وانما كان قول الاشعري هجرا
لقوله بان صفاته تعالى كائنة في انفسها في الخارج
فان كل كائن في الخارج في نفسه اما عين كائن فيه او غيره
والغير يطلق على الكائن في نفسه في الخارج او في الذهن
ودعوى تخصيص لفظ الغير بالذات لغة او اصطلاحا لا تفيد
لانه يجعل النزاع في اللفظ ولا يندفع به الامكان في نفسه

والاحتياج الى فاعل يؤثر فيه ونحو ذلك من مفاسد
ان لا ينفي صفاته تعالى واما مع القول بنفي صفاته تعالى
في انفسها اي انه ليس لها في الخارج الا الكون الرابطي
وانه ليس لها فرد حقيقي كائن في نفسه في الخارج
فلا محذور ولا يطلق لفظ الغير على الكائن الرابطي فقط
في الخارج الا باعتبار كونه في نفسه في الذهن وعليه يحمل
ما انه روي في الكافي في كتاب التوحيد في باب المعبود
عن ابي عبد الله (ع) انه قال في حديث ولكن الله معنى يدل
عليه بهذه الاسماء وكلها غيره مع قوله (ع) ان الاسماء
صفات وصف بها نفسه تعالى وبعد وضوح المراد لا مشاحة
في التعبير فيمكن ان يقال ان صفاته تعالى غيره بهذا المعنى
وان يقال انها عينه بالمعنى السابق كما مر فان قلت القول
بان بعض صفاته تعالى مشترك معنوي بينه وبين الممكن
مع انه ليس لصفاته تعالى فرد حقيقي حتى يكون مبدأ الاختلاف
قول باتحاد صفته تعالى وصفة الممكن في الحقيقة وهو قول
بالتشبيه وقد تظافرت الروايات عن اهل البيت عليهم السلام

نفي

نفي التشبيه قلت لفظ الحقيقة يطلق في الغالب على الماهية
الكائنة في نفسها في الخارج فان اريد به هنا هذا المعنى
فلا نم انه قول باتحاد صفاته وصفات الممكن في الحقيقة وان
اريد به اعم منه فلا نم انه قول بالتشبيه وانما يكون كك
لو لم يكن اختلاف في المصداق وقد مر ان صفاته ذاته
تعالى لا مصداق لها سوى ذاته ولهذا تعلق قدرته تعالى
بكل ما من شانه ان يتعلق به في الجملة واما صفات الممكن فليست
كك والحاصل ان الاشتراك في مجرد مفهوم الصفة نحو
مفهوم العلم ومفهوم القدرة كالاشتراك اللفظي والاختلاف
في المصداق اختلاف في المعنى وهذا ايضا مما روي
في الكافي في كتاب التوحيد في باب آخر وهو من الباب
الاول الا ان فيه زيادة وهو الفرق بين المعاني
التي تحت اسماء الله واسماء المخلوقين عن الفتح بن يزيد الجرجاني
عن ابي الحسن (ع) في حديث طويل حيث قال الفتح والله واحد
والانسان واحد اليس قد تشابهت الوحدانية قال
يا فتح احلت ثبتك الله انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماء

فهي واحدة وهي بلاته على المسمى د اعلم انه معلوم ضرورة
من مذهب الامامية رضوان الله عليهم بل من دين
نبينا ص ومن كل دين ان العلم بكل شيء حاصل له تعالى
ازلا وابدا وان علمه تعالى بالشيء قبل كونه كعلمه به بعد كونه
وهو من مقدمات الشكل الثاني وثبت بذلك ان
علمه تعالى بكل حادث حين وجوده فتوجه ههنا اعتراضات
ينبغي التنبيه عليها وعلى اجوبتها الاعتراض الاول وهو يحتاج الى
اربعة اعتراضات انه لو كان علمه بكل حادث حاصلا
له ازلا قبل تحقق المعلومات الحوادث والحوادث غير متناهية
في جانب الابد كحركات اهل الجنة والنار لزم ان يكون
علمه تفصيلا غير متناهية والعلم بالاشياء الغير المتناهية تفصيلا محال لان تفصيلا ومعلوماته في الازل
كل معلوم تفصيلا متميز عن غيره وكل متميز عن غيره له مجموع
بحيث لا يشذ عنه متميز وهذا المجموع متناه اما اولا
فلان المتميز هو الذي ينفصل عن غيره بحده وطرفه ومجموعه
ايضا متميز لانه معلوم وغير المتناهي لا طرف له واما ثانيا
فلان لهذا المجموع نسبة الى جزئه وكل نسبة خارجة عن الطرفين

ضرورة فيلزم ان تكون هذه النسبة خارجة عن هذا
المجموع وداخلة فيه ايضا لانها من المعلومات المتميزات
والمفروض انه لا يشذ عن هذا المجموع متميز اصلا واما
ثالثا فلان التميز لا يتصور بدون التقرر والثبوت والشيئية
وهي مساوقة للكون فان العقل قاض بان انتفاء الكون انتفاء التقرر
في الخارج ضرورة قال المحقق الطوسي قدس سره في
التجريد في بحث الوجود ويساوق الشيئية فلا تحقق بدونه
والمنازع مكابر مقتضى عقله انتهى والمنازع ههنا المعتزلة
ومعلوم حينئذ جريان برهان التطبيق وغيره فيه واما
رابعا فلان برهان مثلا كما يبطل الكائنات الغير المتناهية
يبطل المتقررات والاشياء واثبات الغير المتناهية
سواء كان التقرر والثبوت والشيئية مساوقة للكون في
الاعيان او اعم منه وقد ورد في القرآن والاحاديث
ما يدل على نفي ثبوت الغائبات ففي سورة الانسان
هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
وفي سورة مريم وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وفيها اولا

يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا وروي
عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال لم يخلق الاشياء من
اصول ازلية ولا اوايل ابدية وانه قال كل صانع شيء
فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق وعن ابي جعفر
عليه السلم انه سئل فيما سئل فالشيء خلقه من شيء او من لا شيء
فقال خلق الشيء لا من شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء
اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن
كان الله ولا شيء معه وامثال ذلك كثيرة وهذا اشكال
صعب عويص قد تحير في جوابه فحول العلماء ولذا ذهب بعض
الى ان علمه تعالى الكمالي الازلي اجمالي وهو نفس ذاته تعالى
وعلمه التفصيلي حادث شيئا فشيئا بحسب حدوث المعلومات
وهو نفس المعلومات الحوادث وقد بين ذلك بان انتفاء
العلم التفصيلي ليس بجهل فليس بنقص بناء على ان المعلوم في
العلم الاجمالي والتفصيلي واحد بالذات ولا تفاوت فيه الا
باعتبار الالتفات الى كل واحد من الاجزاء في التفصيلي دون
الاجمالي وانتفاء الالتفات ليس جهلا بل كيفية للعلم فانتفاؤه ليس جهلا

حتى

حتى يكون نقصا ونحن نقول ان ارتكاب كون علمه تعالى
اجماليا لا ينفع في الفرار عن المفسدة لما ذكر في بيان العلم
الاجمالي من اتحاد المعلوم في الصورتين اذ لا يمكن ذلك
مع انتفاء الاشياء في الجملة من المعلومات المترتبة ترتيبا
خاصا معلوما في الجملة ثم نقول ان هذا الاشكال تشكيك
في الضروري لكل دين وفي واضح البرهان اعني جدا وهو
غير مسموع ولا قادح في اليقين بالحق مثل التشكيك في
الضروري العقلي كشبه السوفسطائية في ان الاجسام غير
كائنة وكالمغالطات المعضلة التي صنفت فيها رسائل
ويعجز كثير من الناس عن معرفة وجه فسادها مع انتفاء
قدح في يقينهم بخلاف مقتضاها ثم نقول ان هذا الاشكال
لا يبطل علمه تعالى التفصيلي لانه جار على تقدير انتفاء علمه تعالى
ايضا لثبوت ظرف نفس الامر وكون صدق المطلقة دائما
كما مر الاشارة اليه في الجواب عن الوجه الاول من
الوجوه الستة التي اوردها الفخر الرازي وذلك لان
القضايا الصادقة غير متناهية ومجتمعاتها متمايزة بعضها عن

بعض مثل قولنا هذا الجسم قابل للقسمة الى نصفين وهو قابل
للقسمة الى نصفين وهو قابل للقسمة الى ثلاث وهو قابل
للقسمة الى اربع وهكذا الى لا نهاية له ومثل جزء من واحد
واحد من حركات اهل الجنة وان الغير المتناهية يحكم بخصه
كونه في مرتبة كذا ابعد سابق كذا او قبل لاحق كذا او
الجواب يرجع الى النقض الاجمالي بان يقال لو تم هذا الا لاستلزم
بطلان ظرف نفس الامر وكون بعض القضايا صادقا وبعضها
كاذبا ان قلت هذا التسلسل في الامور الاعتبارية المنقطعة
بانقطاع الاعتبار فالخبر صادق ليس بثابت ولا كاذب
فالمخبرات ثابتة في نفس الامر قبل جزئها ثم نقول حل الاشكال
منع قول المعترض كل متميز عن غيره له مجموع بحيث لا يشذ
عنه متميز مستندا بانه انما يصح ذلك اذا قيد المتميز بالكائن
او لم يقيد المجموع بقيد بحيث لا يشذ عنه متميز وذلك لان
مفهوم المجموع ليس له فرد حقيقي الا في صورة كون الاجزاء
كائنة او متناهية ولما كان الوجه الثالث من الوجوه الاربعة
لاثبات تناهي المجموع يصلح على تقدير تمامه لان يكون دليلا

على اثبات تلك المقدمة الممنوعة ايضا وجب ان نتكلم عليه
فنقول لا نم ان التقرر والثبوت والشيئية مساوقة للكون
في الاعيان ولا نم ان العقل قاض بان النافي للتقرر له
في الخارج فان التقرر على ضربين تقرر الماهية في حد ذاتها
بحيث لا يكون ذلك التقرر باعتبار نوعه مصححا للتاثير المتقرر
في شيء ولا تاثره عن شيء وتقررها بحيث يصحح نوع ذلك
التقرر ان تؤثر في شيء ويترتب عليها اثر كاحراق النار
وترطيب الماء عند الطبيعيين فالاول يسمى ثبوتا وشيئية
ومقابله انتفاء والثاني يسمى كونا ومقابله فناء وقد نطلق
الفناء على الانتفاء ايضا وكذا الشيئية وقد نطلق على
الكون ايضا ويجوز اجتماع الثبوت مع كل واحد من الكون
والفناء المقابل له فان اراد بقوله النافي للتقرر له المعنى
الاول فهو ممنوع ودعوى المكابرة مكابرة وان اراد
المعنى الثاني فهو مسلم وانما النزاع في المعنى الاول للتقرر ولو
ثبت ان المعنيين مع تغايرهما مفهوما لا يتحقق احدهما اصلا
او بدون الآخر لظهر بطلان ما ذكرنا لكنه لم يثبت كما نقله

السيد الجرجاني في حاشية الشرح القديم للتجريد والضرب
الاول من التقرر على ضربين الاول تقرر افرادي نظير للكون
في نفسه في الذهن عند مثبتيه وهو يجري في كل ما يمكن تعقل
العلم به سواء كان ذاتا او صفة وسواء كان يمكن الكون في
نفسه في الخارج كزيد او ممتنع الكون في نفسه في الخارج
كمفهوم شريك الواجب وزوجية الاربعة واتصاف
الاربعة بالزوجية وزوجية الخمسة واتصاف الخمسة بالزوجية
ونحو ذلك ولا يجري فيما يمتنع بالذات الاخبار عنه كفرد
شريك الواجب واللاثابت واللاشيء واللامعلوم واللامكان
والعلم وزيد ونحو ذلك مما لا يمكن بالذات ان يكون له
فرد حقيقي اصلا الثاني تقرر نسبي نظير للكون الرابطي في الذهن
عند مثبتيه وهو يجري في محمول جميع القضايا الحقة الموجبة
الدائمة بالدوام الازلي التي لا يدور تحققها مع تاثير
المؤثر ولا مع اشتغاله ومعنى الدوام الازلي ان يكون
المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدا والازل
دوام الكون في الماضي والابد دوام الكون في المستقبل سواء

كانت

كانت تلك القضايا ضرورية ايضا بالضرورة الازلية
وهي التي صدقها ازلا وابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة
الازلية او لم تكن نحو قولنا زيد بحيث هو كاتب او قائم
او ابيض في الوقت الفلاني فان الكون او الفناء او البياض
وان لم يكن دائما لزيد فانه مختص بالوقت الفلاني ودائر
مع تاثير المؤثر او اشتغاله لكن كون زيد كاتبا او قائما
او ابيض في الوقت الفلاني او حيثية على اختلاف الرايين
في نحو زيد حسن الغلام حاصل لزيد دائما بالدوام الازلي
وهذا معنى كون صدق المطلقة دائما ولا يجري هذا التقرر
في الذوات كزيد ولا في المحمولات المتغيرة فقضيته المشتملة
عليها خارجية لان العوارض الذهنية قسم من اللازم عند
مثبتي الكون الذهني ولعله لتوهمهم انه لا يخلو الدوام عن
الضرورة وهذا النظيرة فلا يجري في المحمولات المختصة
بحال الفناء في الخارج كالفناء وقد اختلف المعتزلة في ان
الفاني هل له كونه ثابتا صفة فالكل انكروه الا ابا عبد الله
البصري ولا في المختصة بحال الكون في الخارج كالكون

والبياض والعالمية ونحوها ونسميها المعقولات الا
اى وسايط بين الكائن والفانى وذلك لتخصيصهم نحو
الكائن والفانى بالذوات اصطلاحا ولا فى المفهومات
الغير المحمولة على موضوع اصلا كشريك الواجب والمنفى المحض
ونحو ذلك كما مر واعلم ان الفلاسفة اقروا بان التقرر على
ضربين لكن ذهبوا الى ان الضرب الاول لا يصح موضوعا
للتاثير والى انه لا يتصور الا فى قوة مدركة سميت ذهنا
ام لا وقد ناقضوا انفسهم حيث قالوا ان العقل الفعال بسببه
باعتبار كونها الذهنى علة فاعلية للفاعلية الفاعل ولا
شك فى ان تاثير العلم بالغاية فى الفاعلية كتاثير العلم
بالضرر فى صفرة الوجل وحركة الروح والدم ونحو ذلك
فقد صح الضرب الاول ايضا التاثير فى الكائن فى الخارج
عندهم والى ان براهين ابطال التسلسل تبطل اللاتناهى فى
الضرب الاول ايضا وحينئذ يرد عليهم اشكالات كثيرة لا
مخلص لهم كما سنذكره ويمكن ان يدفع الوجه الثالث
من الوجوه الاربعة ناما على ما يفهم مما سبق بوجوه فان

الاول
الادلة على ثبوت الثابتات كثيرة ولنذكر بعضا منها
انه لولاه لم يتحصل معنى نفس الامر ومعنى كون القضايا الصادقة
مطابقة لنفس الامر واما ذلك لان صدق الخبر الخارج اما
مطابقته لما فى العقل الفعال على ما ذهب اليه الزنادقة
الفلاسفة قالوا صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات
والمعدومات باسرها مرتسمة فيه ازلا وابدا وقد
نص ابن سينا فى المقالة الاولى من آلهيات الشفاء على
انه لا يجوز تعرى ماهيات الممكنات عن الوجودين معا
الخارجى والذهنى واما مطابقته باعتبار حضوره المدرك
لنفسه باعتبار انه مقتضى الضرورة او البرهان على ما نقله
الشارح الجديد للتجريد عن بعض المحققين واما مطابقته
للموضوع الحاصل فى الخارج او فى الذهن باعتبار انه
يصلح لانتزاع المحمول عنه او للمحمول من حيث انه يصح انتزاعه
عن الموضوع فى احدهما على ما اختاره الدوانى وكل من
الثلثة باطل اما بطلان الاول فلان قولهم بالعقل الفعال
مناف لضرورى دين الاسلام فلعلت ايديهم ولعنوا

بافلو او لان علم احد غير الله تعالى بكل شيء حتى الغيب منافٍ
ايضا لضروري دين الاسلام ولان قدم العالم زمانا
منافٍ ايضا لضروري دين الاسلام ولان علمه تعالى
ح ليس من صفات ذاته التي هي عين ذاته لان الجهل لعقل
دار تسام الاشياء فيه داخل في المصداق حينئذ ولانا نعلم
ضرورة ان العلم مطلقا نحو حكاية للمعلوم اي لنفس الامر وح
مطابقة علم القديم تعالى لنفس الامر لا معنى له اذ لا معنى
لكون العلم الازلي علما لاجل مطابقته للعلم الاذني وكذا لا معنى
ح لمطابقته علم المعقول اذ لا يمكن ان يكون شيء حكاية لنفسه
واما بطلان الثاني فلانه غير جار في علم القديم تعالى وهو ظ
ولا في الممكن لانه لا يمكن ان يكون الشيء حكاية لنفسه كما مر
لا يقال يجوز ان يكون الشيء باعتبار حكاية لنفسه باعتبار
اخر لانا نقول انما يصح ذلك اذا كان الاعتبار الاخر داخلا
في المحكي ونحن نعلم ضرورة ان قولنا زيد قائم حكاية عن وقوع
القيام فقط لا عن كونه ضروريا او برهانيا ايضا واذا اريد
الحكاية عن احدهما صار قضية اخرى وايضا نحن نعلم ضرورة

ان الخبر لا بد له من خارج يطابقه او لا يطابقه باعتبار انه
ضروري او برهاني ايضا او لا لتقابل بين كونه خبرا وكونه
ضروريا او برهانيا وايضا نحن نعلم ضرورة ان قولنا زيد
قائم ليس حكاية عن ذهن وعلم بل جميع علوم جميع الافراد
بجميع الاعتبارات متساوية النسبة في كونه حكاية لامر اخر
واما بطلان الثالث فلان الحكم على الفاني في الخارج صحيح
ضرورة واتفاقا وليس ثبوت المحمول للموضوع في جميعه
في الذهن فان الملتبس للكون الذهني اتفقوا على ان العوارض
الذهنية اما لوازم ماهية او معقولات ثانية والمعقولات
الثانية لوازم ذهنية لمعروضاتها فيلزم ان تكون جميع الاحكام
على الفانيات ضرورية وليس كذلك لما مر من ان الحكم بكون
زيد بحيث هو كائن في الوقت الفلاني بالدوام الازلي مردود
ضرورة حق وايضا يستحيل ان يكون علم الله تعالى باحكام الفانيات
في الخارج علما لكونه مطابقا لما في الاذهان فانه ليس ح
علمه تعالى من صفات ذاته التي هي عين ذاته لان الذهن
داخل في المصداق حينئذ وكذا الكلام في علمه باحوال الكائنات

في الخارج وايضا يستلزم علمه تعالى بالقضايا الدائمة الدوام
الازلي حينئذ قدم العالم زمانا وهو خلاف ضروري دين
الاسلام الثاني انه لولاه لم يتصور ممكن اصلا عن فاعل
سواء كان الفاعل موجبا او مختارا لان صدور المعلول الاول
عن فاعله في وقت او مرتبة دون ممكن آخر كالمعلول
الثاني في ذلك الوقت او المرتبة جعل الاول لا يتصور الا
بان يمتاز قبل الصدور ولو في المرتبة هذا خلف الثالث
انه لولاه لم يتصور عموم قدرته تعالى وخصوص قدرة العبد لان
كلا منهما فرع الامتياز في المقدورات قبل صدورها وليس
الامتياز في الاذهان لما ذكرنا في الدليل الاول فهو في
الخارج وهذا على عكس تصور الاشاعرة في عموم قدرته تعالى
الرابع انا نعلم قطعا ان الله تعالى كان وان اجتماع النقيضين
محال وشريك الباري ممتنع والواحد نصف الاثنين وثلث
الثلثة وهكذا الى غير النهاية وان لم يتحقق ذهن ولا قوة مدركة
ومعناه انا نعلم ضرورة الشرطية القائلة ان كان الباري تعالى
يتحقق في الازل ولم يتحقق معه فيه شيء من العقول التي ترعمها

الفلاسفة

الفلاسفة مبادي عالية او غيرها وكانت هذه القضايا حقة
كما هي حقة الآن وكانت معلومة له تعالى ولم يكن تفاوت الا
في تحقق الحكاية واتصافها لا في نفس المحكي ولا يمكن الحكم بان
هذا بديهة الوهم المجرد لانه يبطل كون الزمان مقدار حركة الفلك
لانه باطل ولا توهم انه من قبيل ان يقال كون المعبر عنه بانا
جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يعبر عنه بانا مع
انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
رأي المتكلمين وذلك لان العلم بالشرطية القائلة ان لم يتحقق
ممكن مجرد او ممكن مجرد مدبر للبدن اصلا كان المعبر عنه بانا
منتفيا غير حاصل هنا لاحد ضرورة واذا حصل البرهان على
نفي تجرد النفس على ما هو مذهب المتكلمين كانت هذه الشرطية معلومة
نظرا ولا حاجة الى الاستدلال بها على بطلان التجرد مذهب
المتكلمين هو الحق والصحيح في احاديث كثيرة عن اهل البيت
عليهم السلام منها ما في الكافي في كتاب التوحيد في ثالث باب
حدوث العالم واثبات المحدث عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
انه قال فيه قال رجل من الزنادقة ونحن اذا عجزت حواسنا

عن ادراكه ايضا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء، وهذا
اشارة الى برهان عقلي على بطلان ما زعمه الفلاسفة
من تجرد النفوس والعقول العشرة وهو ان ما تثبت المجرد في
البدن مثلا الا قول كن وهو الملكوت والا فهذا الى قول كن
لانه لا يمكن فيه الحركة لتحريك آلة وكل مؤثر بقول كن بري
من كل نقص والامكان الذاتي والجهل والاضطرار وامثالها
نقص والشركة في اثباته بقول كن يستلزم النقص كما ستتضح
في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الاول فتجرد اي عقل
كان لاي شيء كان برهان ربوبيته لنا بخلاف شيء من الاشياء
قال تعالى في سورة الاعراف اولم ينظروا في ملكوت السموات
والارض وما خلق الله من شيء وهذه المسئلة مبدأ انفصال
طريقة المتكلمين واهل الملل عن طريقة الفلاسفة ازادقه ومن
تجدد وحدوثهم الخامس انه لولاه لم يكن القديم تعالى عالما
في الازل بشيء اصلا لا مفرد ولا قضية سواء كان جهلا اجمالا
او تفصيلا لان تعلق العلم بلا شيء محض محال ضرورة والعالم
حادث وهذا انما يتمشى لو كان مقصود المعترض في الوجه

الثالث نفي علمه تعالى بكل شيء لا نفي علمه مطلقا ايضا في الازل
السادس انه لولاه لم يكن القديم تعالى مختارا بالشيء من معنييه المنقول
عن المتكلمين والمنقول عن الفلاسفة لان علمه تعالى بمعلومه الاول
المقدم عليه بالذات او بالزمان محال تعلقه بلا شيء سواء
كان العالم قديما او حادثا وكون ذات العلم مقدما عليه بالذات
وتعلقه به مؤخرا عنه سفسطة فان العلم الذي لم يتعلق بشيء
بعد ولو في المرتبة جهل به فلا ينفع في الاختيار وفي طرافة ما نقلهم
السابع انه قيل لرجل هل في دارك بكر فقال نعم ولكن لم يظهر بعد
ان المحمول في القضية القائلة زيد كائن في الخارج عرض مفارق
للموضوع فهي عن نسبة حقيقية والمراد بالنسبة الحقيقية ما نسبة
تعلق بها تأثير جديدة كما مر وهذه القضية ليست ذات نسبة
لانه يلزم ان يكون زيد كائنا في الخارج ازلا وابدا الا ان
العوارض الذهنية اما معقولات ثانية او لوازم ماهية وعلى
التقديرين يستحيل ان تكون عوارض مفارقة وايضا نعلم
ان حكاية قولنا زيد كائن في الخارج ليس عين حال
الذهن والكلام في المحكي لا الحكاية فهي خارجية وثبوت الشيء

حكاية

للشيء حقيقة في ظرف فرع تميز المثبت له فيه ولا نعني بالثبوت
الا التميز او ما يساوقه كالتقرر فيلزم ان يكون لزيد ثبوت
في الخارج قبل ثبوت الكون الخارجي له وهو المطلوب لا يرد
النقض بقولنا زيد الفاني متميز او متقرر او ثابت في
الخارج وكذا قولنا الله تعالى كائن او عالم او قادر او نحو
ذلك فان نسبة هذه المحمولات الى موضوعاتها نسبة حقيقية
ولعل هذا معنى كون المحمول مخلوطا بالموضوع والحق ان
قولنا زيد الفاني في الخارج ثابت في الخارج ايضا قضية
خارجية والفرق بينها وبين الاولى ان الاولى مشتملة
على نسبة حقيقية بالمعنى السابق بخلاف الثانية وقد
يتوهم ان من الادلة على ثبوت الغائبات انه لولاه لم يمكن
الحكم بان جميع ما يمكن ان يخرج كل واحد منه من القوة الى
الفعل من اقسام الجسم المفرد المتصل الواحد او من مراتب
العدد او من الحوادث المتعاقبة في جانب الابد غير
متناه بالفعل ومعلوم ان هذا الحكم صحيح والقول بانه لا يمكن
ان يتصور هذا المفهوم حتى يمكن ان يحكم بانه متناه او غير

متناه

هو قوله ثم يعود حل الاشكال منع دعوى الضرورة

متناه سفسطة وجوابه يظهر مما ذكرنا في جواب الوجوه الاربعة
جملة فانا لا نم ان مفهوم جميع ما يمكن ان يخرج كل منه من
القوة الى الفعل من اقسام الجسم المفرد مثلا فرد حقيقي ويمكن
ان يرفع الوجه الرابع بسند آخر غير ما يفهم مما سبق من
بطلان احدى مقدمات برهان التطبيق مثلا دعوى الضرورة
في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة
والنقصان وهذه المقدمة ان لم تخص الجملتان فيهما بالكاملتين
او بالمتناهيتين يتوجه المنع عليها والا لم ينفع فيما نحن فيه
ولعله على احد هذين السندين يصح قولهم يجوز التسمية في الامور
الاعتبارية ان حصل معناه حق التحصيل وعرف الفرق
بين الحكاية والمحكي وكذا قولهم يجوز النسبة في الاضافات
ككون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة
الى غير ذلك مما لا يتناهى نعم بطل الجملة الكائنة الغير المتناهية
مطلقا وخلافا لاهل السنة في جريان برهان التطبيق في
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية في جانب المبدأ انما
هو لمنعهم كون تحقق كل واحد منها مستلزما لكون ذلك فرد التحقق

المجموع في الجملة كما ان يحقق كل من الحوادث المتعاقبة
في جانب الابد الى غير النهاية كل في وقته ليس فردا
يتحقق المجموع في الجملة بالاتفاق وانت تعرف ان الفرق
بين الصورتين ظاهر وسنوضحه في ذيل الجواب عن الشك
الرابع ولا يخفى انه لا حاجة للبرهان الى اعتبار التطبيق مفصلا
الا للتوضيح فانه لا يتصور عددان الا وينطبق اول احدهما
على اول الآخر وهكذا ان لم يكن المعدودان كذلك لان
كل جملة متحققة لها عدد متعين وكل عدد مبدؤه الواحد لا و
وذلك لان المركب من الاول والعاشر فقط مثلا
او من الثاني والثالث فقط مثلا ليس بعددين من حيث
ذلك التركيب فقط بل باعتبار ان كلا منهما اشتمل احدهما
الاول والآخر الثاني فنقصان عدد الجملة التي هي الجزء من
الجملة الاخرى في المبدأ او الوسط غير متصور فيجري في
المترتب ايضا لزوم الترتب والانطباق التفصيلي في
عدده ايضا لا محالة ثم لو ابطل برهان التطبيق مثلا
اللاتناهي الغير المتناهية لابطل الحوادث الغير المتناهية

يعني

بمعنى لا تقف في جانب الابد ايضا لانه يمكننا ان نتصور كل
واحد منها مجملا في مرتبة بحيث لا يشذ منها واحد ونحكم
مجملا على كل واحد منها بحكم يخصه ولا يتجاوزه الى غيره وكل
متصور كذلك له جملة بحيث لا يشذ منها واحد كما ذكرنا
وكل جملة لها عدد سواء كانت متصورة مفصلة او مجملة وسواء
كانت متناهية او غير متناهية فان الفرق من العلم الاجمالي والتفصيلي
ليس باعتبار المعلوم بان يحصل العلم ببعض الاجزاء دون
بعض او لا يحصل العلم بشيء من الاجزاء في الاجمالي دون
التفصيلي ولا باعتبار ان الاجزاء غير ممتازة في الاجمالي
دون التفصيلي والا لم يكن العلم الاجمالي بشيء علما به اصلا
لان العلم مطلقا ليس الا امرا مساوقا للتمييز خاص بالشيء
فيما يميز اذهاننا ولو عبر عنه بحصول صورة الشيء في
الذهن كما هو عند القائلين بكون الذهني يوجب القول
بتعدد الصور حسب تعدد الاجزاء في الاجمالي ايضا
اذ معلوم ان الصورة الواحدة العلمية لا تنطبق على امور
مختلفة يكون كل واحد منها معلوما بها وايضا اذا سئل



العالم بصلوة الظهر حدودها وواجباتها على ترتيب خاص
عن واجباتها وكيفية ترتيبها توجد في ذهنه اليها قبل الشروع
في الجواب مجملا على وجه يصح ان يكون مبدأ البيان التفصيل
والترتيب من غير تجشم اكتساب جديد ولولاه لم يمكنه
الجواب لشرح تفصيل الاجزاء والواجبات والترتيب للسائل
الا مع كسب جديد فكل واحد من اجزائها معلوم له على
ترتيب خاص فيها حين التصور الاجمالي والا لم يكن هذا
التصور الاجمالي مبدأ البيان التفصيل ومصححا لبيان الترتيب
ولذا يعلم قبل العلم التفصيلي ان لاجزاء صلوة الظهر التي
هي في ذهنه مجملة عددا خاصا وان لم يعلم خصوصية ذلك
العدد ويعلم انه اذا حذف بعضها صار الباقي اقل عددا
من الكل كيف لا ونعلم ضرورة ان العلم بلا شيء محض
محال سواء كان علما تفصيليا او اجماليا وان المعلوم بالعلم
الاجمالي ايضا اشياء لا شيء واحد فالفرق بين العلم
التفصيلي والاجمالي ليس الا باعتبار ان العلم بالاشياء
الحاصل في الاجزاء او الالتفات الى كل واحد من الاجزاء

حاصل

حاصل في الاول دون الثاني ويظهر مما حررنا ان لا ينفع
في الفرار من الاعتراض الاول بعد تسليم الوجه الثالث والرابع
من الوجوه الاربعة السابقة الالتجاء الى ان علمه تعالى اجمالي
فان برهان التطبيق يبطله ايضا مع ان فيه انكار اللذات
فان المعلوم بالعلم الاجمالي والتفصيلي وان كان متحدا بالذات
لكن العلم الاجمالي بشيء يستلزم الجهل بشيء آخر هو امتياز
الاجزاء بعضها عن بعض كما ذهب اليه قوم او حالة هي كالجهل
بالشيء الاول لا يصح معها الحكم عليه بامر مخصوص اصلا كما
ذهب اليه المحققون حيث قالوا مراتب العلم بشيء ثلث
الاولى كون العلم به بالقوة المحضة وهو عدم العلم به مع امكان
ثانية العلم به الثانية العلم الاجمالي به اي العلم به بدون
الالتفات اليه وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي
هي حالة الجهل به والفعل المحض الذي هو حالة التفصيل اي
الالتفات اليه الثالثة العلم التفصيلي به وكل من الجهل
والاجمال نقص مخلص لمن يشغله شان عن شان
والالتفات عن الالتفات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

نحن نعلم بعض الحوادث المستقبلة تفصيلا واذا سألنا جهنم
الكفار الجواب فكيف لايمكن الله تعالى ذلك وايضا قد
اخبرنا الله تعالى بقول اهل النار لاهل الجنة وبجوابهم اهل
الجنة وامثال ذلك وهل يمكن ذلك بدون علمه تعالى
بها تفصيلا او هل يمكن ان يقال انه تعالى عالم ببعض الحوادث
قبل وقوعها تفصيلا دون بعض وايضا تواتر عن اهل البيت
عليهم السلام تواترا معنويا ان علمه تعالى بالشئ قبل كونه كعلمه به
بعد كونه ولا يصح ذلك مع التفاوت في الاجمال والتفصيل
واما كون علمه تعالى التفصيلي عين معلولاته وحادثا بحدوثها
فسفسطة لانه صفة وليس من صفات الفعل نعم قد توهم
ذلك من بعض الظواهر نحو قوله تعالى في سورة الفتح فعلم ما
في قلوبهم وقوله تعالى في سورة آل عمران وغيرها ولما يعلم
الله وقوله تعالى في سورة محمد ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم
وهي محمولة على خلطه تعالى اولياءه بنفسه ونظير ذلك قوله تعالى
في سورة الزخرف فلما آسفونا انتقمنا منهم اي اسخطوا اولياءنا
لان الاسف محال على الله تعالى حقيقة وصحح الدواني في شرح

العقا

العقائد العلم الاجمالي له تعالى بان معناه كون العلم واحدا والمعلوم
متعددا او انه علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهم
من التمثيل بحال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا والغرض من
المثال توضيح وتقريب واحتمل على مذهب الزيادة القيام
بالعالم والقيام بنفسه باحتمال الفرق بين القيام بالشئ
والحصول فيه وعلى مذهب العينية الثاني فقط وهذا سقط
لان تحقق المتعدد بتحقق واحد علمي محال ضرورة كالخارجي
وايضا يجري فيه التطبيق لان نسبة الجزئية والكلية متحققة
بين جمل المعلومات ح ايضا وايضا قد رد فيه على من
صحح علمه تعالى بكل شئ بدون حاجة الى كون شئ منها ولا
الى صورة بان ما يترتب فينا على حضور شئ عندنا يترتب له
تعالى على حضور ذاته تعالى عنده لانه علة كل شئ والعلم بالعلة
هو بعينه العلم بالمعلول ذهب اليه ابن سينا واتباعه قال
في الهيات الشفاء في فصل في نسبة المعقولات اليه تعالى
ثم يجب ان تعلم انه اذا قيل عقل للاول ثم قيل على المعنى
البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف

صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى
في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من
غير ان يتكثر في جوهره بها او يتصور في حقيقة ذاته بصورها
بل تفيض عنه صورها معقولة فهو اولى بان يكون عقلا
من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وهو
مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى وقد صرح به في
الفصل السابق عليه ايضا ونعم الرد لكن يبطل العينية
هنا بل عينية صفات ذاته تعالى مطلقا بالمعنى الذي نقلنا
عن الدواني سابقا ثم لمفاسد العلم الاجمالي عدل بعض
الفضلاء عن القول بان علمه تعالى اجمالي لكن رام القول بانه
تفصيلي بحيث لا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية ولا توهمها
حيث قال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصريف الزمان
وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل
في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى
ليست زمانية اضافية كانت او حقيقية فتعلق الاضافة
الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل

بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من
الازل الى الابد كل في وقته والحضور بل الاحضار اضافي
ثم قال ولعل هذا اسلم من القول بان علمه تعالى اجمالي
لما فيه انتهى وقد استند الى هذا الدواني في
الزوراء وشرحها لدفع شبهة العلم وشبهتي حدوث العالم
واشقاء الحادث اليومي وسنذكرهما مع جوابهما في ذيل
الجواب عن الشك الرابع وهو طريقة الفلاسفة وهذا مناف
لظواهر الكتاب والاحاديث بل لنصوصهما ومناف ايضا
للعقل الصريح كما فصل في كتاب التوحيد لابن بابويه في
باب مجلس الرضا عليه السلم مع سليمان المروزي متكلم خراسان
عند المأمون في التوحيد حيث قال الرضا عليه السلم
انكرت من البداء يا سليمان والله تعالى يقول اولا يذكر
الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا الاية ولذا
ترى المفسرين يأولون ما ورد في القرآن من اخبار المستقبل
بلفظ الماضي ويقولون هو مجاز لعلاقة تحقق الوقوع فلا
مخلص الا بالقول بثبوت الفانيات ولا ينافي ما ذكرنا

انه تعالى ليس زمانيا كما سنبينه في ذيل الجواب عن الشك
الرابع في الثالث من وجوه دفع شبهة قدم العالم
ثم لا يخفى انه لا ينفع ايضا هذا الاصلاح لعلمه تعالى التفصيلي
اما اولا فلانه يبطله برهان التطبيق فانا نقول ان الله تعالى
يعلم ازلا ان الحوادث الحاضرة عنده ازلا كل في وقته
عددا وانه اذا نقص بعض منها كان الباقي اقل عددا
من الاول كيف لا وعندهم ان البرهان يبطل اثبات
الغير المتناهية فابطاله الكائنات الغير المتناهية الحاضرة
ازلا وابدا كل في وقته بطريق اولى ولو تحمل في
تجويزه فليجوز ذلك في الاثبات وح لا حاجة الى ذلك
التعسف واما ثانيا فلان معلوماته تعالى لا تنحصر في
الزمانيات لان القضايا الضرورية بالضرورة الازلية
ايضا غير متناهية نحو قولنا الواحد نصف الاثنين وثلث
الثلثة الى غير النهاية وغير ذلك من الامثلة ولا يجري فيها
كون كل منها في وقته واما ثالثا فلانه ينافي العينية
ويرد الثلثة مع زيادة على المحقق الطوسي حيث صحح علمه تعالى

بكل شيء بان علمه تعالى بمرتبة عين ذاته وبمعلولاته القريبة عين
ذواتها وبمعلولاتها البعيدة كالماديات والغائبات
التي من شانها ان يمكن ان يحضر في وقت او تغيب عن
موجود بارتسام صورها في المعلولات القريبة منكشفة بتكثر
المعلومات فانه يرد ايضا انه قول بقدم العالم وبكونه تعالى
مضطرا محضا في تكوين المعلولات القريبة وتلك الصور
وذهب بعض المتاخرين في الفرار عن تعلق العلم الازلي
محض دعن جريان برهان التطبيق في علمه تعالى الى ان
علمه تعالى بالغائبات وشيئيتها متحدان لا متغايران
متلازمان ومع هذا ذهب الى انها غير كائنة ولا ثابتة في
انفسها بل هي كائنة في ملاحظة الرب بدون حصولها في
غيره ولا قيامها بانفسها وفيه ما فيه هذا هو الكلام على
الوجوه الاربعة العقلية واما تمسك به المعترض من اخبار
النقل فحواه انه يمكن ان يقال ان الشيء قد يطلق على الكائن
في الخارج كما مر ثم بناء على ما ذكرتم ظاهره ثبوت الغائبات
مما استدل به المعتزلة عليه كقوله تعالى وكان الله على كل شيء قديرا

فان قدرته تعالى قبل وقت الفعل كما تدل عليه لفظة كان
ومعه وبعده تعالى غير متناهية اتفاقا وقدرته تتعلق بكل
منها تفصيلا كما تدل عليه لفظة كل ويمكن ان يقال
انهم للتحرز عن التخصيص في الآية التزموا ان الممتنع ليس بشيء

الاعتراض الثاني ان علمه تعالى بل العلم مطلقا اما حضوري وهو
موقوف على تحقق المعلوم بذاته في الخارج والموقوف
على تحقق امر غيره تعالى في الخارج ليس عينه تعالى والا يلزم
من علمه تعالى بكل شيء التسلسل المحال واما حصولي وهو انما يكون
بقيام صور المعلومات بذاته تعالى فاما ان تصدر تلك الصور
عنه تعالى بالايجاب ويلزم ان لا يعم قدرته تعالى ويستلزم ذلك في
ابطال مذهب المعتزلة او بالاختيار ويلزم الدور او التسلسل
والجواب منع الانحصار فيهما ان فسرا بالمشهور والا فلا نم
توقف الحضوري على تحقق المعلوم بل انما يتوقف على ثبوته
كما مر ولو سلم فنقول صورة المعلوم ليس الا نفس مفهوم العلم
به فقيامها به تعالى ليس صادرا عن مؤثر كما مر وهذا من
طريقة الفلاسفة في الجواب عن هذا الاعتراض ايضا نقلنا عنهم

في الجواب عن الاعتراض الاول ودفعه ايضا ما ذكرنا في
دفعه الاعتراض الثالث ان العلم بان زيدا سيجيء غير العلم
بتحققه حين تحقق ويزول الاول بالثاني كما ذهب اليه ابو الحسين
واستدل عليه بدلائل مذكورة في موضعها وتبعه الفخر الرازي
والمحقق الطوسي قال في تلخيص المحصل القول بان العلم بان الشيء
سيوجد هو العلم بوجوده حين يوجد بلا تغير لا يخرج عن مكابرة
انتهى والثاني حادث فليس نفس ذاته تعالى وكذا الاول لانه
ان كان قديما امتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
ولا سيما اذا كان عينا له تعالى وان كان حادثا لم يكن
عينه تعالى والجواب ان العلم بان الشيء سيتحقق عين العلم بتحققه
حين تحققه بل ليس ان يتحول الى علمين الاول العلم بتحققه في الوقت
الفلاني الثاني العلم بان الوقت الفلاني بعد الوقت الحاضر
ولا شك انه لا تغير في شيء من العلمين ولا في شيء من المعلومين
انما التغير في حضور الوقت الى صيرورة الوقت الفلاني
حاضرا بدله وذلك بمرور الزمان ولما كان الزمان امرا
ممتدا مستمرا من بقائه تعالى وبقاؤه تعالى عين ذاته تعالى

لم يكن مصداق الزمان ونقضي حدوده الا نفس ذاته تعالى
فلم يكن هذا التغير تغيرا حقيقيا بان يفنى شيء ويحصل بدله آخر
في الخارج او في الذهن حقيقة بل تغير بمحض التوهم وهو
نفس انتفاء التغير حقيقة لان الزمان متصل واحد ولا يجوز
تغير اجزائه حقيقة لانه يلزم انفصال المتصل في المتصل بل ان الزمان
يشرع عن انتفاء التغير اي البقاء ولا يمكن ان يشرع عن انتفاء
التغير وهكذا الحال في معية الله تعالى مع حادث وانتفاء
تلك المعية بعدها فهي فانية ليس تغيرا في الحقيقة بل هو نفس
انتفاء التغير ومما استدل به من ذهب الى مذهب
الحكيم امور والاصح النظر حلها لمن تأمل فيها بعد معرفة هذه
التحقيقات ومما دل ايضا على كون العلم بان الشيء يحصل نفس
العلم بحصوله يحصل بلا تغير فيرجع الى العلم ان زوال
العلم بالشيء لا يكون الا بالجهل بما تعلق به العلم والعلم بشيء آخر
لا يكون زائلا بالجهل بالشيء الاول ونحن نعلم انه لم يحصل فيه
تغير الا من جهل بما علمناه قبل وايضا لو كان العلمان متغايرين
لزم ان يتحرك كل ذهن في المعلومات دائما ويتعاقب عليه

في زمان محصور كساعة مثلا علوم غير متناهية بمعلومات غير
متناهية على حسب الحدود الغير المتناهية المفروضة في ذلك
الزمان المحصور على مذهب من لا يقول بتتالي الآنات
لان من يعلم ان زيدا يستحق بعد عشر ساعات تنقص الزمان
المتوسط بينه وبينه شيئا فشيئا على حسب تغير الزمان وسيلانه
في حدوده الغير المتناهية ومعلوم ضرورة بطلان ذلك
وايضا لو كان العلمان متغايرين لزم ان يكون الله تعالى
جاهلا في الازل بان زيدا يستحق ويكون علومه المتبدلة غير
متناهية من جانب المبدأ نظيرما ذهب اليه الفلاسفة
في الحوادث اليومية لانه ما ثبت قدمه امتنع زواله
وان كان حادثا فقبل ذلك العلم الحادث ان لم يكن
جاهلا او عالما بعلم آخر حادث قبله وهكذا الى لا نهاية
وذلك باطل ببرهان التطبيق ونحوه وهذا الزام على من ذهب
الى ان علم الله تعالى كونه في الاعيان ذهب اليه المحقق الطوسي
في تلخيص المحصل ثم ان للعلامة الثالث في جواب الاغراض
ايضا مسلكا آخر قال المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل

فان ذلك العلم بانه يستحق ان كان
قديما امتنع ع

بعد ما مر نقله عنه ثم ان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم
الجزئيات مطلقا بعد قولهم انه تعالى عالم بكل المعلومات بل
يقولون انه تعالى انه تعالى يعلم جميع الجزئيات من حيث هي
معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة كلوا الله مدرك
للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب ان يكون
زمانيا ذا آلة فان التغير وهو شبيه بالاحساس وبالجزئي مجراه
وهو تعالى منزه عن هذا النوع من الادراك كما انه منزه عن
الاحساس والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو
مذهبهم انتهى ولا يخفى ان تسليم التغير في الحوادث حقيقة و
انتفاء العلم بها من حيث انها متغيرة يستلزم الجهل في الجملة
ولهذا وجه بعضهم كلام الفلاسفة بان مقصودهم انه ليس بالنسبة
اليه تعالى حال ولا ماض ولا مستقبل فان علمه تعالى لذاته ليس بزماني
كما انه تعالى ليس مكانيا ونسبته الى الامكنة على سواء ولا يجري
في علمه ثم ولا ههنا لكن ليس في علمه سيوجد ولا وجد ولا
موجود الان وليس في علمه الا ان الشيء الفلاني موجود في الوقت
الفلاني فقط وقد مر في جواب الاعتراض الاول ان ما ينافي

لظواهر

لظواهر الكتاب والسنة بل نصوصهما وللعقل الصريح واما طولنا
الكلام في ابطال زيادة صفات ذاته تعالى عليه لان كمسئلة
الحسن والقبح العقليين المبني عليهما عدله تعالى المعلوم من ضرورة
مذهب اهل البيت عليهم السلم امر جليل القدر عظيم الخطر كرر في
خطب اهل البيت هم في التوحيد وشياطين الانس لا
يتركون المؤمنين يكتفون في مثل ذلك بانه ضروري مذهب
اهل البيت عليهم السلم مع انه الاسلم لاكثر اهل العلم بل يوقعون
فيه شبهات ويوهمون انها ادلة عقلية واذا تعارض دليل
العقل ونقل وجب تأويل النقل واذا لم يمكن التأويل وجب
نفي حجية المنقول عنه ومعلوم قصدهم بذلك فمع ذلك
من يتصدى لدفع الشبهات لم يأت بما يجيبهم به تماما
فنسأل الله تعالى العفو عن طول الخوض في امثال ذلك الشك
الثالث شك الداعي الموجب وتقريره ان الفعل الاختياري
موقوف على الداعي القوي ومعه يجب الفعل فانه عند
استواء الداعي الى الفعل والترك يمتنع وعند رجحان
احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر فهو واجب بالوجوب السابق

والجواب ما ذكرنا في ذيل الجواب عن شك الترجيح بلا مرجح
حين توهم ان هذا التقرير في صورة الجزئية من المنع
اولا بانا لا نم التوقف على الداعي القوي ولا نم الوجوب معه
ان اريد به ظاهره ولا نم الوجوب السابق معه ولا تحققه
ان اريد به داع لا يعارضه داع آخر فنمنع الامتناع عند
استواء الداعي لو كان الاستواء ممكنا ونمنع وجوب الراجح
وامتناع الاخر فان منشا الشبهة قياس الافعال الاختيارية
على ما اشتهر من الافعال الطبيعية ثم انا تبرعنا بالاستدلال
على وقوع الفعل تبعا للداعي الضعيف فان قيل يمكن ان
يجاب ايضا عن شك الداعي الموجب بانا لا نم ان الفعل
الاختياري موقوف على الداعي فضلا عن انتهاء الداعي القوي
فليس الداعي من علله فليس الوجوب بالنسبة اليه وجوبا
سابقا وسند المنع ان للفعل الاختياري ذاتا وصفة هي
كونه اختياريا وذاته لا يتوقف على الداعي والا لامتنع صدوره
عن الفاعل لولا الداعي مع انه لا يمتنع لجواز الصدور عنه
بالايجاب نعم وصف كونه اختياريا موقوف على الداعي لكن

وصف

وصفه ليس مقدورا البتة ولا نذم عليه بل انما نذم على اصل
الفعل لاجل القدرة والداعي هما شرط استحقاق الذم على
اصل الفعل ولا يجب ان يكون شرط استحقاق الذم على
شيء مما يستحق عليه الذم قلت توقف اصل الفعل الاختياري
على الداعي ضروري وسنذكر في ذيل الجواب عن الشك
الرابع دليلا على امتناع صدور الفعل عن فاعل بالايجاب
الشك الرابع شك تخلف المعلول عن العلة التامة ولو
في المشهور تقريره ان التقرير الاول انه لولا وجوب اختيار
العبد لاضطر في فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى
الى المبادي التي ليس شيء منها باختياره اي وجوبا سابقا
لزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وهو اشد فسادا
من الترجيح بلا مرجح الذي لم تجوزوه ولذا لم يجوزه من جوز
الترجيح بلا مرجح لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح اما بيان الملازمة
فلانه ان لم يتحقق بعض من المبادي التي يتوقف عليها فعله
الاختياري امتنع تحققه وان تحقق جميع ما يتوقف عليه وجاز
انتفاؤه لزم جواز التخلف عن العلة التامة وان انتفى اللازم

لاستلزامه الترجح بلا مرجح فقد قال الشارح الجديد للتجريد
في الشرح في بيانه عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه تأثيره ويسمى مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول
والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان
وهذه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان
لامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا وقد فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا
مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح
من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح
بلا مرجح لانا نفرض ارادته وتعلقها كونه من شرائط التأثير
موجودا في الزمانين معا فلا يتصور هناك ترجيح مخصوص باحد
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجحا
بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره انتهى وان
اردت ان يظهر لك هذا الدليل غاية الظهور فافرضه اولا
في الفعل الاختياري الاول وقس عليه الباقي والجواب عنه

اولا

اولا ان اتباع المشهور لا يثمر وترجيح القادر احد مقدوريه
على الآخر لا لمرجح اي لا لداع يخصص بالمرجح بالفتح اصلا ضروري
الاستحالة ولكن تخلف المعلول عن العلة التامة جائز وما استدلوا به
على الامتناع مدخول وانما منشأ توهمهم غلطهم في اجزاء العلة
التامة لا في نفس الحكم بالامتناع فانهم جعلوا الترجيح والاختيار
والارادة وتعلقها وكذا التأثير والتكوين والاحداث
ونحو ذلك متحققا قبل المعلول ومن اجزاء العلة التامة قال
المحقق الطوسي في تلخيص المحصل في مسئلة علة الحاجة الى المؤثر
الامكان لا الحدوث لان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا
بالعدم فهو صفة للوجود الموصوف به والصفة متأخرة بالطبع
عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجده
بالذات لتأخر المعلول عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن
احتياج الاثر اليه في الوجود تأخرا بالطبع واحتياج
الاثر متأخر عن علته بالذات وجميعها اربع تأخرات
اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع
كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضته الامكان

صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه
والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهي ما سدده
لان الممكن الموصوف بالامكان ليس بمتأخر عن تأثير
المؤثر انما يتأخر عنه وجوده او هذه المتأخرين عن علة
الذي بسببها احتاج الى مؤثر ثم الى هذا الاحتياج شيء
ونقول تقدم شيء من تلك الصفات على تحقق المعلول
باطل ويكفي لنا في هذا المقام الاحتمال وبعد التنزل عنه يكفي
في الدليل العقلي انه لولاه لتوجه ما مر من التشنيع بان العبد
كالوتد في الحائط وكالقلم في يد الكاتب على ادعيناه ضرورته
من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين او انه لا يتصور ترجح
لتوبة العاصي وذمه على العصيان معنى محصل كما مر فان
قلت انما يلزم التشنيع او ان لا يعقل التوبة اذا لم يكن للارادة
ونحوها مع تقدمها على المعلول فعلا اختياريا لنا وهو ممنوع والسند
ان كل فعل اختياري موقوف على الارادة الا فعل الارادة
ونحوها فانها مع كونها فعلا اختياريا لنا يجوز ان لا تكون
مرادة اصلا او تكون ارادة الارادة عين الارادة قلت

كن

كون الفعل الاختياري غير مراد سفسطة وكذا كون
ارادة الارادة عين الارادة لان الارادة امر نسبي ونسبته
خارجة عن المنتسبين ثم نقول لا يخلو اما ان تصدر الارادة
عنا على حسب دواعينا ايضا ام لا فعلى الثاني ليست اختيارية
وعلى الاول تتعلق بها ارادة هي غيرها كما ان الداعي الى
الداعي غيره فان الارادة مساوقة للداعي المقتضي الى
الفعل والعقل يجد انه لا فرق بينهما في ذلك ضرورة وايضا
هل للارادة موجب بالوجوب السابق ام لا فعلى الاول
يلزم التشنيع وان لا يعقل التوبة وعلى الثاني يلزم المطلوب
ومن الدليل على انه لا يتقدم شيء من تلك الصفات على
تحقق المعلول ان الارادة مثلا هي الاحداث من حيث انه
تابع للداعي كما ستعرفه في جواب الشك الخامس والاحداث
ليس مقدما على تحقق المعلول اما اولا فلان الاحداث مضايف
حقيقي للمحدثية ومعناها الحدوث عن الغير واحد المتضايفين
لا يتقدم على الآخر اصلا واذا لم يتقدم على المقيد اي حدوثه
عنه فلا يتقدم على المطلق اي حدوثه مطلقا لتحققه مطلقا

بطريق اولى واذا كان الاحداث مطلقا غير متقدم على المعلول فالاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة والمشية والترجيح والاختيار وكذا تعلقها بالمعلول لا يتقدم عليه بطريق اولى وقس على ذلك التاثير والتكوين فان قلت ما ذكرت انما يجري في الكون بمعنى الحاصل بالمصدر وهو متاخر عن المصدر كما تدل عليه الباء قلت المقصود ابطال قول الفلاسفة ان الشيء ما لم يجب بوجوب سابق لم يوجد وظاهر ان الفعل انما يشتق من المصدر لا من الحاصل بالمصدر وايضا المحتاج بالذات الى المؤثر هو المصدر واما الحاصل بالمصدر فيترتب على المصدر بدون مؤثر على حدة فان اردتم بالوجود في قولكم تخلف وجود المعلول عن العلة التامة مع الحاصل بالمصدر فنعم الوفاق اذ لا يترتب عليه المفاسد عندنا ايضا لكن لا حاجة الى هذا الدليل الطويل لابتداء توقفه على المصدر وامتناع تخلفه عنه واما ثانيا فلانه لو تقدم تاثير المؤثر على تحقق الاثر لكان التاثير امرا متحققا على حدة متوسطا بين المؤثر والاثر الذي ليس نفس المعلول

بمعنى المصدري وكلامنا في الكون هو

بالمعنى

بالمعنى الذي يجيء بعيد هذا حتى يكون التاثير في المعلول كافيا فيه ومنسوبا اليه بالعرض لانه لا يتصور ذلك مع التقدم على المعلول كما هو المفروض ولا نفس العلة السابقة على التاثير حتى يكون التاثير فيها كافيا فيه ضرورة ان العلة السابقة على التاثير قد يكون معلولة لغيره على المعلول المفروض كما في اول فعل من العبد وقد لا يكون معلولة اصلا كما في اول فعل من الله تعالى مع ان التاثير يجب ضرورة ان يكون صادرا عن فاعل المعلول المفروض بتمامه اي بالذات وعلى حدة او بالعرض فكان باعتبار جزئه البعض من جملة ما يحتاج في تحققه الى تاثير على حدة ضرورة فالقول بان التاثير في الاثر نفس هذا التاثير الذي هو في الاثر دون التاثير في غيره سفسطة كما مر نظيره في الداعي ومع هذا يلزم التسلسل في التاثيرات كما يظهر من تشكيك الفخر الرازي في المحصل في مسئلة الممكن لا يوجد ولا يعدم الا لسبب منفصل ولا يفيد جواب المحقق الطوسي عنه بان التاثير امر اعتباري لا حاجة له الى تاثير فانه انما يصح على

الى الداعي م

يقدر ان لا يتوسط التاثير بين المؤثر والاثر ولم يذهب
اليه كما نقلنا عنه واما ثالثا فلانه لو تقدم التاثير لكان متوسطا
بين المؤثر والاثر كما مر فلم يكن معلول اول للقديم تعالى
ولا لغيره وبيانه ظاهر مما ذكرنا آنفا واعلم ان شارح التجريد
قد نطق بالحق غفلة في العبارة المنقولة عنه سابقا في تقرير
الشك حيث جعل ظاهرا جميع ما يتوقف عليه تاثير الفاعل
نفس جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول يظهر ما ذكرنا
من ان الايجاد ليس مقدما على حدوث المعلول للزم
على بطلانه ما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام الفاعل الى
الموجب والمختار وصدور الافعال عن الطبيعة كالحرارة
والاحراق عن طبيعة النار والبرودة والتبريد عن طبيعة
الماء ونحو ذلك الاول ان الاثر اذا توقف على الفاعل
وتوقف ايضا على اشياء اخرى كالشرط والالة ونحو
ذلك من المبادي فامتياز الفاعل عما عداه من المبادي
اعتبارا هو ما كان الفاعلية اما بتقدم داعيه دون ما عداه
على الاثر واما بتقدم تاثيره دون ما عداه لانه لا يتصور

ان يكون ما كان الفاعلية محض تقدم شيء يستجمع لجميع ما
يتوقف عليه شيء على ذلك الشيء فانه يلزم كون كل من
المبادي بهذا خلف فعلى الاول كل فاعل مختار وهو المطلوب
وعلى الثاني يلزم ان يكون التاثير امرا متحققا بنفسه في
الامر به يمتاز الفاعل عن غيره فيحتاج الى تاثير آخر وقد
ثبت بطلانه ايضا الثاني ان اثر الفاعل الموجب واجب
بالوجوب السابق ووجوبه السابق حينئذ بالنسبة الى
الفاعل المتقدم على التاثير بلا توسط التاثير والعقل المخلص
عن المالوفات الوهمية يحكم ضرورة بانه لما لا مصحح للتاثير
في الواجب بالذات بالغير السابق بلا توسط بعد تحقق
ذلك الغير ولا يرد ان التاثير نفس الوجوب السابق
فانه لا يلزم كون كل المبادي فاعلا هذا خلف ونظرائهم
بما ذكرنا ان الصادر عن الفاعل حقيقة هو المعلول وليس
التاثير صادرا عنه حقيقة بل هو نفس المعلول لكن لا حقيقة
بل بمعنى ان مصداقه نفس المعلول لكن لا مطلقا بل لازم
اما ان لا يمتاز تكوين شيء اياها عن تكوين شيء آخر اياها

واما ان لا يكون الله تعالى قادرا على تكوين مقدور العبد
فيمتنع مقدور بين قدرتين مؤثرتين كما هو رأي الاشاعرة
القائلين بنفي تأثير قدرة العبد في شيء اصلا وبعض المعتزلة
النافين لعموم قدرته تعالى بل باعتبار مرتبة لحوقها
الى داعي العلة وتأخره عن داعي العلة متأخر عن داعي
العلة بالذات اذ هو متفرع عن العلة في مرتبة صدور
المعلول عنها تبعا للداعي و لنذكر هنا شك المانع
مقدور بين قدرتين مؤثرتين مما قد تمسك به الاشاعرة
في نفي تأثير قدرة العبد في فعله الاختياري وبعض المعتزلة
في نفي عموم قدرة الله تعالى ونفي كون مقدور العبد مقدورا
لله تعالى وما يمكن ان يتوهم جوازان يتمسك به الذاهبون
الى امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين من الاشاعرة
والمعتزلة فنقول ان استدلوا عليه بان التكوين ونحوه
نفس المعلول كما ذكرنا آنفا فجوابه ما قد عرفته ايضا آنفا
من انه ليس نفس المعلول مطلقا فان قلت فعل العبد متأخر
عن ذات الله تعالى لا محالة فهو متأخر عن جميع علومه التي

منها الداعي لانها عين ذاته تعالى فليس في العبد ما يكون
لفاعليته له دون فاعلية الله تعالى له قلت لا نم تأخره
عن داعي الله تعالى لان العينية مجاز كما مر مفصلا ولو
الجواب عن الشك الثاني فان قلت لم لا يجوز تأخره عن داعيه
دون ذاك قلت لان علم الله تعالى علمه بالمصلحة وحكمته داعيا
في العبد فلا حاجة الى امر سوى الداعي سواء كان الداعي قويا
بالنسبة الى معارضه ام ضعيفا وقد مر بيانه في جواب الشك
الاول في الرد على من توهم ان فعل العبد بالبخت
والاتفاق وان استدلوا عليه بان تكوين العبد شيئا
شخصيا ممكن في نفسه كما ان الشيء الذي تعلق به ذلك التكوين
اي الاثر الكائن ممكن في نفسه ولا يمكن صدوره اي التكوين
عن غير ذلك العبد ولا قائل بالفصل وكذا الكلام في
اختيار العبد فجوابه ما عرفته من انه نفس المعلول بالمعنى
المذكور سابقا فهو امر اعتباري محض لا يتعلق به التكوين اصلا
وليس اثر الشيء قطعا لا مباشرة ولا توليدا وتفصيله
انه ان اريد بالتكوين مفهومه او حصة مفهومه فهو شيء ممكن

المحض في الاول اذ لا يمكن ان يخبر عنه بقضية طبيعية وان
اريد به فرده الحقيقي فليس بشيء اذ لا يمكن ان يخبر عنه
بقضية غير طبيعية لا ايجابا ولا سلبا كما هو المشهور في
قولهم المجهول المطلق لا يخبر عنه وقولهم شريك الواجب
بالذات لا يخبر عنه ونحوهما ولذا لا يصح ان يقال ان الله
تعالى قادر على الممتنع او عاجز كما روى ابن بابويه رحمه الله
في كتاب التوحيد في باب القدرة عن ابي عبد الله عم
انه قال قيل لامير المؤمنين عم هل يقدر ربك ان يدخل
الدنيا في بيضة من غير ان يصغر الدنيا او يكبر البيضة قال
ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذي سألتني
لا يكون مراد السائل هنا الادخال الخارجي فان الادخال
الاعم من الخارجي والعلمي شيء ممكن ومقدور لله تعالى
كما في كتاب التوحيد من الكافي في رابع باب حدوث
العالم واثبات المحدث وان استدلوا عليه بان
خصوصيات الفاعلين من مشخصات المعلول لانها
من مشخصات التكوين كالموضوع للعرض والتكوين

من مشخصات المعلول لان التشخص نحو الشخص او مساو
له نحو انا لا نم ان التكوين من مشخصات المعلول ولو ان
التشخص نحو الشخص او مساو قال لا يقتضيه لجواز ان لا يكون
هذا النحو نفس مرتبة الشخص وتاخره عن ذاتي المعلول لذا
والتكوين انما منتزع منها وهي مصداقه كما مر وان استدلوا
عليه بما في المواقف من انه لو اراد الله شيئا واراد العبد
ضده لزم اما وقوعهما او عدمهما او كون احدهما فاخرا اشتهي
بيانه ان القدرة المؤثرة مستقلة في الكون التشخص يجب ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان اريد بالشرطية الكلية
لزم احد ما ذكر وان اريد الجزئية كان فاقد القوة والالة
والصحة فاسد لجواز حصول القوة والصحة والالة فجوابه ان
هذا انما يرد على المعتزلة حيث قالوا بتقدم قدرة العبد على
وقت الفعل وبانه شاء الله الطاعة من العاصي واما
عندنا فيجوز اختيار كل شق فانه لا يتصور التعارض من
الارادتين اصلا في مقدور العبد فالغرض فرض محال
ويجوز ان يستلزم المحال المحال فان ارادة الله فوض شيء

[illegible]

في محل في وقت ان كانت ارادة حتم كانت منافية
لقدرة العبد عليه وان كانت ارادة عزم واختيار كانت
منافية لارادة العبد اياه والجواب عن التقرير الاول بحق
لشك تخلف المعلول عن العلة التامة ثانيا ان قوله وان
لم يكن الامر لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح
غير تام فان معنى الترجيح بلا مرجح تحقق الممكن بلا علة فاعلية
المرجح ضرورة واتفاقا واما تحقق الممكن بلا داع مخصص فلازم
في ترجيح بلا مرجح ضرورة وفي مرتبته في الظهور والا
وستعرفه في آخر ذيل الجواب عن الشك الخامس فقوله
لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك الخ لا يدل على مقصوده
لكن الامر في هذا الجواب هين لانه لا يحسم مادة الشبهة فانه
لو جعل المعترض لزوم الترجيح بلا مرجح الى التأثير بلا ترجيح ليتخلف
المعلول عن العلة التامة دفع بل قوله لزم ترجيح احد
المتساويين على الآخر بلا مرجح لزم في صورة الاشتغال
الترجيح بلا ترجيح وهو ممتنع ضرورة واتفاقا لم يرد عليهما
التقرير الثاني والجواب لشك تخلف المعلول عن العلة التامة

ذكره

ذكره ابن سينا في الهيات الشفا في فصل في ابتداء
القول في الواجب الوجود حيث قال وهل علمت فنقول
انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه
ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها
ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا محتاج من رأس الى وجود شي
ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود
عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام
الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك
قد تخصص له وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال
لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في
هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به
يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن
الوجود لا يوجد ما لم يجب انتهى والجواب انه ان اراد بالتخصص
التخصص الوجوبي فلانم قوله وهذا محتاج من راس الى
وجود شي ثالث فانه في مرتبة المدعى في الظهور والخفا بل

يمكن ان يقال انه عين المدعى وان اراد به التخصيص الرجحاني
او الاعم منها فلا نم قوله غير متخصص باحد الامرين فانه
متخصص بكل منهما باعتبار تخصصا رجحانيا لتحقق العلة
الفاعلية والداعيين المخصصين المتعارضين وليس يمكن
مثل ذلك ولا اشتغاله بالبحث والاتفاق كما ظهر
في جواب شك الترجيح بلا مرجح وان اراد به التخصص
الوقوعي المطاوع لتخصيص الفاعل احد مقدوريه بالوقوع
فلا نم ايضا قوله غير متخصص باحد الامرين وهو ظاهر فان
قلت يمكن ان يقال في اثبات المقدمة الممنوعة بعد اختيار
الشق الاول بل في اثبات المدعى من راس لو كان
التقرير اتم للشك او توجيها للتقرير الثاني ان هذه
احتياج الممكن الى الفاعل المستقل الامكان فلو كان النسبة
الى الفاعل المستقل ايضا ممكنا لاحتاج الى فاعل آخر راسا
اي هو خلاف الفرض ويلزم التسلسل وان لا يكون فاعل
مستقل اصلا لا يقال يرد على هذا النقض لانه كما يحتاج
الممكن الى الفاعل المستقل لامكانه قد يحتاج الى العلة الناقصة

ايضا لامكانه فيلزم ان يكون واجبا بالنسبة الى العلة
الناقصة ايضا هف لانا نقول ليس الامكان علة
لاحتياج الممكن الى العلة الناقصة بلا واسطة فان الامكان
علة لاحتياجه الى العلة التامة ومجموع احتياجه الى العلة
التامة واحتياج العلة التامة الى العلة الناقصة علة احتياج
بعض الممكنات الى العلة الناقصة لا يقال العلة الناقصة
متقدمة على العلة التامة لانها جزؤها ولا يمكن ان يكون
الاحتياج الى المقدم بعد الاحتياج الى المؤخر لانا نقول
لا نم قوله ولا يمكن الخ قلت في الجواب وح علة احتياج
الممكن الى الفاعل المستقل الامكان بمعنى جواز تحققه وجواز
انتفائه في نفسه لا بمعنى جواز صدوره وجواز لا صدوره
عن نفسه واعلم انه يندفع ايضا بما ذكرنا من جواز تخلف المعلول
عن العلة التامة شبهتان مشهورتان الشبهة الاولى
الاستدلال على قدم العالم زمانا وهي انه لا يخ من ان
يكون جميع ما لا بد منه في تحقق ممكن ما حاصلا في الازل
اولا فان كان الاول لزم تحقق ذلك الممكن في الازل

لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الباقي شيئا
فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث
امر آخر فيلزم تحقق ممكن بدون تمام علته واما ان يكون
بسبب حدوث امر آخر فينقل الكلام اليه حتى يلزم [illegible]
وقد يجاب عنها بان كون القديم ازمانيا في علة الحادث
زماني اول لا يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة في
نفس الامر وذلك لان الاستمرار فيهما مخترع محض لا محكي
فيه استفسار واليه اشار المحقق الطوسي في التجريد حيث
قال وخص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله انتهى
والدواني في شرح العقايد نسب هذا الجواب الى
نفسه واما الاستفسار بان الامتداد بين يومنا هذا
ومبدأ الزمان لم لم يكن اكثر مما هو في الواقع فجوابه انه
يجوز ان يكون الاكثرية محالا في نفسه اذ لا يتشخص نحو
هذا الا البعد المخصوص بينه وبين المبدأ واما ان حدوث
الاجسام والزمان الذي هو مقدار حركتها يستلزم حدوث
العالم مطلق زمانا دون الواجب بذاته فبيانه انه معلوم

ضرورة

ضرورة ان الزمان قبل تحقق الفلك متوهم مخترع محض
على القول بكون الزمان كائنا في الخارج ومقدار الحركة
الفلك كما ذهب اليه الفلاسفة وهم الخصوم هنا ولا
مجال للوهم ان يتوهم استمرارا او امتدادا لممكن ازلا
مع العلم بحدوث الاجسام زمانا بخلاف الواجب تعالى
بيان ذلك ان القدم الزماني حينئذ ليس هو ان يستمر
في نفس الامر زمان التحقق في جانب الماضي لا الى نهاية
بل هو ان يكون الشيء بحيث يحكم العقل ولو بمعونة اختراع
الوهم بان يتحقق استمرارا في جانب الماضي لا الى
نهاية والحدوث الزماني يقابله قال الطبرسي رحمه الله في
جوامع الجامع في تفسير سورة الحديد هو الله القديم السابق
لجميع الموجودات بما لا يتناهى من الاوقات او بتقدير
الاوقات انتهى ولا شك في ان الوهم انما يخترع هذا
الاستمرار بعد العلم بحدوث الاجسام زمانا فيما لم يسبقه
شيء اصلا لا ذاتا ولا زمانا اذ لم يتحقق منشأ اختراعه في غيره
ولا يتوهمن ان هذا يستلزم كون القدم الزماني لله تعالى

اختراعيا محضا الا ترى انه لو فرض شدة اللون بحيث يكون اللون
بحيث يصح ان ينتزع العقل منه ولو بمعونة اختراع الوهم
مثل الضعيف وزيادة كان الشدة بهذا المعنى امرا
منتهيا في نفس الامر في الشديد دون الضعيف لاختصاص
منشأ الانتزاع بالشديد مع كون مثل الضعيف غير متحقق
في الشديد بحسب نفس الامر كما دل عليه البرهان واعلم ان
هذا الجواب ضعيف لان الدوام والحيوة والبقاء والسرمد
ونحو ذلك من صفات ذاته ثم قد دامه قبل تحقق شيء من العالم
كذا دامه بعده وان لم يسلم وقال كما سيظهر من الوجه
الثالث والجواب التحقيقي عنها بعد تسليم امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وجوه الوجه الاول النقض الاجمالي بان
لو تم هذا الاستدلال لم يرتبط حادث بقديم فلم يحصل حادث
اصلا هذا خلف الوجه الثاني الحل بان يقال على التسلسل الاخر
انه بعد نقل الكلام الى الشرط الحادث لا يلزم التسلسل سواء كان
العالم حادثا ام قديما لان الشرط الحادث هو مقتضى الاستمرار الى
الى وصوله الى حد هو شرط تحقق الممكن ولما كان بقاء الاستمرار

مع اتصافه بوصوله الى الحد المذكور ممتنعا لذاته ذلك الاستمرار
كان المقتضي امرا واجبا غير محتاج الى علة حتى يلزم التسلسل وان
قلت ان كان هذا المقتضي واجبا لذاته كان واقعا دائما
هذا خلف وان كان ممتنعا لذاته كان غير متحقق اصلا هذا
خلف وان كان ممكنا لذاته كان محتاجا الى مؤثر قلت
الزمان انتزاعي فنختار انه واجب بالذات بالمعنى الذي
مر ذكره في بحث عينية صفات ذاته تعالى له لانه لا معنى
لتحقق الانتزاعيات في نفس الامر الا تحقق منشأ انتزاعها في
الخارج او في الذهن وهو فيما نحن فيه ذات الواجب تعالى
باعتبار بقائه عند المحققين واما الفلاسفة القائلون بان
الزمان منتزع من الحركة بمعنى التوسط القائمة بالفلك باعتبار
بقائها فنقول في تحقيق ربط الحادث الزماني بالقديم على
اصولهم هو ممكن لذاته لكن الممكن قد يكون ممكنا من جهة
اخرى فهو انما يحتاج الى المؤثر من حيث انه ممكن لا من حيث
انه واجب بيان ذلك ان الضرورة والوجوب كما يكون
ذاتيا قد يكون بشرط كما بينه المنطقيون في القضية الضرورية

والمشروطة الدائمة فهذا النقصي محتاج الى المؤثر الذي يؤثر

في تحقق الاستمرار ولكن بشرط تحقق الاستمرار وبلوغه

الى ذلك الحد بكون واجبا وبعد تحقق الاستمرار يحتاج بلوغه

الى حدود العير المتناهية المفروضة فيه الى اصل حادثه

بازائها كما في التكوين الذي هو في مرتبة المعلول ونحوه

من جملة صفات فعله تع وكما في سماع الله تعالى المتاخر بالذات

عن المسموع بل في مرتبته وابصاره المتاخر بالذات

عن المبصر بل في مرتبته ونحوهما من جملة صفات فعله تعالى

وكما ذهب اليه ثمامة بن اشرس في المتولدات من انها

حوادث لا محدث لها ولا ينافي ذلك ما سيذكره المص

من ان تعلق الحادث بالمحدث كتعلق البناء بالبناء

والكتابة بالكاتب ضروري والعلم به شرط في العقل كما سيجيء

في الفصل الثاني لان مراده الامور الحسية ولو عمم قبل المحدث

الضروري يعم من محدثه بلا واسطة ومن محدث ما

يستلزمه الوجه الثالث المعارضة بان الحدوث الزماني للعالم

بمعنى تجدده بعد مضي استمرار وامتداد متزع من بقاء الله تعالى

وازليته من ضروريات دين الاسلام ولا سيما مذهب الائمة

وهو المتنازع فيه بين المليين وغيرهم كما يظهر لمن تصفح

صحف العلماء ولمن تتبع احاديث اهل البيت عليهم السلام

ذلك فحفظ مذهب الفلاسفة في ان الزمان كان في الازل

ولا يمكن ان يكون شرعيا وفي ان تخلف المعلول عن العلة

التامة محال بارتكاب ان العالم حادث بالحدوث الدهري

دون الزماني وبارتكاب ان كل فاعل سوى القيوم الحق

مضطر في صورة مختار جراة على الله ورسوله واهل بيته

ويمكن المعارضة ايض بالاستدلال عقلا على حدوث العالم

زمانا بان القدم الزماني للعالم على نحو ما قالته الفلاسفة

ومن يحذو حذوهم من كون الزمان متحققا في الخارج ومقدارا

لحركة الفلك وغير متناه في جانب الماضي وكون كل

حادث موقوفا على حوادث معدات غير متناهية في

جانب الماضي يستلزم انحصار ما لا يتناهى اجزاؤه المتساوية

والمتزايدة العددية بين حاصرين احدهما الواجب والاخر المعلول

الاخير واستحالة ذلك من بديهيات العقول من غير فرق

بين كون الاجزاء مجتمعة او متعاقبة بان لزوم الانحصار
ان الواجب متقدم بالذات على كل واحد من اجزاء السلسلة
تقدم واحد ويجيء معناه وهذه السلسلة مترتبة آنا
عندهم باعتبار الاعداد وهو نهو طرف لهذه السلسلة بهذا
الاعتبار وطرفها الآخر المعلول الاخير وبيندفع بهذا الظهور
ما اشتهر من انه لم لا يجوز ان يكون علة كل منها الواجب مع
ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة بل ماخوذا مع بعض السلسلة في
علية كل منها لان غاية الامر انه يجوز له اعتبار ان الاول
كونه متقدما على كل واحد منها تقدم واحد كما ذكرنا الثاني
كونه ماخوذا مع بعض السلسلة في علية كل منها فهو بالاعتبار
الثاني وان لم يكن طرفا للسلسلة ولا واقعا في تطابقها لكنه
بالاعتبار الاول طرف لها ويلزم منه الانقطاع عند الواجب
بذاته تع وبطلان الاعتبار الثاني لا ينافي الاعتبار الاول ثم
بعد التنزل نقول انه تع متقدم بالزمان على كل واحد من
الحوادث المترتبة زمانا اذ لا يخرج شيء على تقدير قدم العالم
زمانا او قدم الزمان عن مقارنة حدث من الزمان فيكون طرفا

لها بهذا الاعتبار وان كان مجامعا لكل منها ايضا ولا
ينافي هذا كونه تع خارجا عن الزمان والزمانيات كما ورد
به الروايات فان معناه نفي التغير عنه كالزمانيات التي
يكون جزء من الزمان مختصا بظرفيته لبعضها او بصفة من
صفات الذات لها كما روي في نهج البلاغة في خطبة
امير المؤمنين ع انه قال الذي لم يسبق له حال حالا فيكون
اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون
باطنا اي اولا باعتبار صفة متقدمة قبل ان يكون آخرا
باعتبار صفة اخرى حادثة بعد انتفاء الاولى وظاهرا باعتبار
صفة متقدمة كاللون مثلا قبل انتفائها ويكون باطنا بالعكس انتفى
هنا دون الاول كما لا يخفى ولعل التخصيص بالذكر لان العكس
متصور بدون سبق حال حالا باعتبار ما قبل العالم وما
بعده ولانه تفسير لقوله تع هو الاول والآخر والظاهر و
الباطن بان الاولين في حكم اسم واحد كما يظهر مما
رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد في باب معنى
الاول والآخر وكذا الاخران وقال ع في خطبة من نهج

البلاغة او لما ذكره من كيفية لا تصحبه الاوقات ولا ترفده
الادوات وبين عليه السلم ذلك بقوله سبق الاوقات
كونه والعدم وجوده والابتداء ازله ووجه ان الصحبة
المنفية هنا اخص من المقارنة التي اثبتناها فان المراد
بالصحبة ان يكون الصاحب محيطا بالمصحوب بحيث لا يكون
المصحوب ولا جزء منه ان كان له جزء منفكا عن الصاحب
وهو المراد بالضمان فما ورد في الكافي في كتاب التوحيد
في رابع باب جوامع التوحيد من قوله لا تضمنه الاوقات
والمقارنة اعم من ذلك ولما كان الوقت عبارة عن
هذا الظرف بالنسبة الى المظروف الحادث من حيث انه
حادث زعم ان لا يصحب شيء من الاوقات ولا القدر المشترك
بينها القديم ثم عقبه بقوله سبق الاوقات كونه بيان لقوله لا
تصحبه الاوقات واما قوله والعدم وجوده فبيان لقوله لا ترفده
الادوات فالنشر على ترتيب اللف والارفاد الاعانة
والعدم بفتحتين وبالضم وبضمتين مصدر باب علم من المتعدي
فقدان ما يحتاج اليه والمراد بالعدم هنا عدم غيره تعالى

اي

اي والوجود مصدر باب ضرب وورث يقال وجده وجودا
وجدة اذا ادركه فان اريد به ادراك الشيء احساسا كان
الوجود به منفية عن الله تعالى كما في الصحيفة الكاملة يوم عرفة
ولم تمثل فيكون موجودا وان اريد الاستغاثة به في الحاجة
ونيل المطلوب منه او انه معلوم الكون بلا شك ولا شبهة
كان الوجود ثابتة له تعالى كما في الكافي في كتاب التوحيد في
باب ادنى المعرفة وانه قديم مثبت موجود غير فقيد فالمراد
انه تعالى لا يستعين بالادوات لان غناه عن الادوات
قبل حاجة كل ذي حاجة اليها واما قوله والابتداء ازله فبيان
لكل من قوله لا تصحبه الاوقات وقوله لا ترفده الادوات
والمراد بالابتداء احداث اول الحوادث والمراد بالازل
القدم وهو دوام الكون في الماضي والمراد ان ليس على
كل ما سواه لا يكون حادثا فلا تصحبه وقت ولا تعد لمحض قول
كن فلا ترفده اداة ثم ان من زعم ان المراد بالعدم والوجود
هنا الاشياء والكون فقد وقع في الاشكال قال سيدنا الاجل
المرتضى في جواب المسائل الجيلانيات ولعل سائلا ان يسأل

في دعاء

عن معنى قوله عليه السلم في هذا الكلام سبق الاوقات كونه
والعدم وجوده فيقول كيف سبق العدم وجوده وما كان
تعالى موجودا فيما لم يزل الا والاشياء معدومة فما سبق
وجوده عدمها وانما سبق وجوده وجودها والجواب عن
ذلك ان معنى هذا الكلام ان وجوده تعالى سبق عدم
ذاته لا عدم غيره من الذوات والفائدة في ذلك الى ان
ان كل موجود سواه من المحدثات فعدمه سابق لوجوده
ولهذه العلة كان محدثا والمحدث ما كان موجودا بعد
عدم والقديم ما وجد لا من عدم فاراد ان الوجود سبق
من غير عدم تقدمه وجميع الذوات بخلاف ذلك وليس
لاحد ان ينكر لفظة سبق في هذا الموضع فقد اتى بما يقتضى
لحاق المسبوق به على كل حال ويظن ان الوجود اذا سبق
العدم اليه كان العدم منتظرا فيه وذلك انه قد يقال
سبق الى كذا وكذا دون كذا فيما يجرى على بعض الاحوال
وانما المراد بها هنا ان الوجود حصل له من غير عدم وان
كان لا يحصل لغيره الا عن عدم انتهى ثم لا يخفى انه لا يمكن الاست

في

في اثبات الانحصار بين حاصرين بعد التنزل بلا ملاحظة التقدم
التقدم المطلق المشترك بين التقدم الذاتي والتقدم الزماني
وجعله من طرفيه باعتباره ويمكن ايضا الاستدلال على حدوث
العالم زمانا على تقدير ثبوت كون له بان يقال انه ح
مقدم على طبيعة العالم من حيث هي اي المفهوم المشترك بين
اجزائه تقدما باعتباره كون القدر المشترك منه لجميع كان
في الخارج مؤخرا عنه ثم سواء كان القدر المشترك كائنا
في الخارج او معدوما انتزاعيا اعتباريا محضا لانه ثم مقدم
على كل فرد للقدر المشترك بتقدم واحد اي بكون تحقق هناك
كون واحد قبل تحقق كل واحد من افراد مفهوم ما سوى الله
مثلا وكل مقدم على كل واحد من افراد شيء بتقدم واحد بالمعنى
المذكور مقدم على طبيعة ذلك الشيء من حيث هي بالمعنى
المذكور فهو ثم من حيث هذا التقدم حصول في مرتبة من
مراتب نفس الامر فحصوله من هذه الحيثية اما حين بقاء العالم
او حين حدوثه اذ لا يخرج شيء على تقدير قدم العالم زمانا
او قدم الزمان عن مقارنته لحد من الزمان وان لم يمكن

زمانيا والاول محال لاستلزامه خلاف الفرض والفرد
المحال من تحصيل الحاصل والثاني يستلزم المطلوب وهو حدوث
العالم زمانا على تقدير ثبوت الواجب بالذات وهذه
القضية الكلية اي قولنا كل متقدم على كل واحد ضرورية
ان قيد التقدم بوحدة كما مر والا فلا فيندفع ما استدل
بعض المتأخرين على اثبات الواجب تم بدون التمسك
بابطال التسلسل حيث قال على تقدير كون الموجودات منحصرة
في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا
التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد
وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد شيء او لا فلاستلزامه
استحالة لاتناهي الحوادث الزمانية يعني لا تقف في
جانب الابد لان كل واحد منها سيقع ضرورة وان
كان وقوع مجموعها بحيث لا يشذ عنها واحد اصلا محالا
وغير متصور كما مر ومعلوم ان آخر زمان بقائه باعتباره في
نفسه ان كان من الكائنات الخارجية او باعتبار منشائه

انتزاعه ان كان محققا في نفس الامر نقطع عن كل واحد منها
ضرورة انقطاعه بدون انقطاع الزمان فيلزم انقطاع
طبيعتها من حيث هي بالمعنى المذكور قبل انقطاع الزمان
بل يلزم انقطاع طبيعتها من حيث هي قبل نفسها لتأخرها
بقاء عن كل واحد من افرادها واما ما رواه ابن بابويه رحمه الله
في كتاب التوحيد في باب مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي
قال ثم قال الرضا عليه السلام يا سليمان هل يعلم الله تعالى جميع ما في
الجنة والنار قال سليمان نعم قال افيكون ما علم الله تعالى انه
يكون من ذلك قال نعم قال فاذا كان حتى لا يبقى منه شيء
الا كان ايزيدهم او يطويه عنهم قال سليمان بل يزيدهم قال
فاراه في قولك قد زادهم ما لم يكن في علمه انه يكون قال
جعلت فداك فالمزيد لا غاية له قال فليس يحيط علمه عندكم
بما يكون فيهما اذا لم يعرف غاية ذلك واذا لم يحط علمه
بما يكون فيهما لم يعلم ما يكون فيهما قبل ان يكون تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا قال سليمان انما قلت لا يعلمه لانه لا غاية لهذا
لان الله تعالى وصفهما بالخلود وكرهنا ان نجعل لهما انقطاعا

قال الرضا ع ليس علمه بذلك بموجب لانقطاعه عنهم لانه
قد يعلم ذلك ثم يزيدهم ثم لا يقطعه عنهم وكذلك قال الله تعالى
في كتابه كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب وقال لاهل الجنة عطاء غير مجذوذ وقال
عز وجل وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة فهو جل وعز
يعلم ذلك ولا يقطع عنهم الزيادة ويحتمل ان يقال ان مقصوده
ع كما يدل عليه سابقه ابطال ما ذهب اليه سليمان من ان
ارادته تعالى وعلمه من قبيل واحد وكل منهما قديم من صفات
الذات ولا يتخلف عن شيء منهما متعلقه اي المراد والمعلوم
فقصده ع لاثبات انه يتخلف ذا ما معلوم ما عن علمه تعالى
والا لكان لمفهوم جميع معلوماته الواقعة كل منها في الخارج
فرد حقيقي واقع ايضا في الخارج لاجتماع اجزائه فكان لمفهوم
جميع ما في الجنة والنار فرد حقيقي هو ايضا من افراد مفهوم
ما يكون في الجنة والنار اي من حيث انه جميع وان يكون
ويتحقق ذلك الجميع وسياق الكلام الى آخره وقوله ع قد
زادهم ليس مقول القول بل هو مفعول ثان لاراده ولو لم

يكن

[illegible]

يكن مقصوده ع ذلك بل كان مقصوده ع اثبات الزيادة
فلا يصح الحكم بان كل واحد مما في الجنة والنار سيقع لكان
تشكيكا في الضروري ومنافيا للآيات المذكورة ونوجه
ان يقال حينئذ ان وقوع كل واحد من معلوماته او وقوع
ه تعالى لا يستلزم وقوع الجميع حتى لا يبقى منه شيء الا كان
لان وقوع كل واحد من فرد مفهوم لا يستلزم وقوع مجموع
الافراد من حيث المجموع لجواز ان لا يكون لمفهوم المجموع حينئذ
فرد حقيقي اصلا كما ذكرنا في ذيل الجواب عن الشك الاول
في جواب الاعتراض الاول على عينية العلم بكل شيء لذاته
تعالى فضلا عن ان يتحقق ذلك المجموع ولو سلم ذلك نقول
وقوع كل واحد من اجزاء المجموع في وقت لا يستلزم
وقوع المجموع في وقت ما كما سنفصله بعيد هذا ويمكن
ان يكون قوله ع فليس يحيط علمه عندكم الخ وقوله ليس علمه
بذلك الخ اشارة الى جميع ما ذكرنا فانه قد دل سليمان
الى نفي علمه تعالى بالابد والازل ما يكون في الجنة والنار بقوله
لا غاية لذلك كما هو ظاهر الفاء فرده ع بانه يستلزم نفي علمه تعالى

وقد لا يستلزم وقوع المجموع [illegible] ذلك من
طرق هنا [illegible] اجتماع اجزاء ذلك المجموع في
الجنة [illegible] الاجتماع مع ايكس [illegible]
شبهه جذر الاصم [illegible]

بشيء ما يكون فيها اصلا اذ الفرق تحكم معلوم البطلان
ثم استدل سليمان على عدل ابيه وهو نفي علمه تعالى
بالمزيد باجزاء دليلهم هذه فاجاب عم بالفرق بين
صورتي قدم افراده تعم وحدوثها في اجزاء الدليل وهو اشارة
الى ما جناه واما كون مقصوده عليه السلم محض التشكيك والتعبير
فغير لايق بشانه عم والله اعلم لا يقال فحينئذ ينتقض
لحصول الفرق بين صورة الدليل وصورة النقض لان
لمفهوم جميع الكائنات المنحصرة في الممكنات فردا حقيقيا
لانها اما مجتمعة واما متعاقبة في جانب الازل الى الان
بخلاف مجموع الحوادث الغير المتناهية فيمكن تقرير الدليل
بهذا التكوين مقدم على كل جزء من مجموع الكائنات وكل
مقدم على كل جزء من مجموع مقدم على الطبيعة المشتركة بين
الاجزاء من حيث هي بان تكون تلك الطبيعة بمنزلة شخص
مؤخر في الكون الخارجي سواء كانت امرا اعتباريا او
حقيقيا كما مر وهكذا نقول في العكس لانا نقول تقرير النقض
ح هكذا لو كانت الطبيعة في صورة ان يكون للمجموع

فرد حقيقي بمنزلة شخص مؤخر عن شيء لاجل تأخر كل جزء
من المجموع عن ذلك الشيء لكانت الطبيعة في صورة
ان لا يكون للمجموع فرد حقيقي ايضا بمنزلة شخص مؤخر
لاجل تأخر كل فرد لمفهوم القدر المشترك عن ذلك
الشيء والفرق تحكم معلوم البطلان واما توهم
الاستدلال على انه لو كان كل واحد واحد من الحكمة
الغير المتناهية بمعنى لا تقف واقعا في وقت ما او ممكن
الوقوع لزم ان يكون الجملة بحيث لا يشذ عنها واحد
اي الغير المتناهية بالفعل واقعة في وقت او ممكن الوقوع
بان انتفاء الجملة اما او بالضرورة انما يكون بانتفاء
واحد من الاجزاء اما او بالضرورة والمفروض ان
كل واحد من الاجزاء واقع في وقت ما او ممكن الوقوع
فظاهر السقوط مما مر لان هذا ايضا تشكيك في الضروري
ومناف للايات وايضا ذلك انما يكون فيما يكون
فيه لمفهوم الجملة بحيث لا يشذ عنه واحد فرد حقيقي يصدق
هو عليه وما نحن فيه ليس كذلك كما مر ولو سلمنا ذلك

نقول قولنا انتفاء الجملة اعم لان انتفاء الجملة اما بالضرورة او
قد يكون بانتفاء بعض بعض منها في وقت بان يكون
الابعاض المتعينة متناقضة الى غير النهاية معينة مجملا في
الذهن باعتبار كل وقت بتعين مغاير لتعينها في وقت
آخر وبالجملة صدق الكلية المطلقة العامة والممكنة العامة
سواء كانتا موجبتين ام سالبتين لا يقتضي ان يكون
مجموع الشخصيات من حيث المجموع واقعا او ممكنا
لانه لا يقتضي ان يكون مجموع الشخصيات من حيث المجموع
واقعا او ممكنا لانه لا يقتضي جواز ان يتوافق جميع شخصياتها
في الزمان باعتبار التحقق او ان يكون زمان متناه
في جانب الابد ظرفا لجميعها ولا يمكن ان يكون مجموع
الشخصيات واقعا الا باحدهما لانه يشترط في وقوع
كل مجموع في الجملة ان يكون اجزاؤه واقعة على احد
الوجهين ضرورة انه لولا احدهما لوجب ان ينتفي
في كل وقت من الاوقات الغير المتناهية من جانب
الابد بعض معين في الذهن ولو مجملا منه ومعلوم انه

لا يمكن

لا يمكن وقوع مجموع في وقت من الاوقات مع انتفاء بعض منه (في وقت ما)
فيه وفي كل واحد من الازمنة السابقة عليه بل ربما اشترط
بعضهم في وقوع المركب الوجه الاول كما يظهر من استدلالهم
على نفي وقوع الحركة بمعنى القطع في الخارج وحكمهم باستحالة
وقوع المركب من النقيضين في الخارج زاعمين حكمهم
باستحالة اجتماعهما في الخارج ولعل هذا منشأ توهم الفلاسفة
ان براهين ابطال التسلسل لا تجري في الامور الغير المجتمعة في الوجود
ويندفع بما حررناه ما توهمه جمع من المشاهير بناء على توهم
ان صدق الكلية الممكنة السالبة يستلزم امكان تحقق جميع
شخصياتها من حيث المجموع من انه لو كان كل واحد من
العدمات غير متناهية ممكنا لزم ان يكون مجموع العدمات
من حيث المجموع ممكنا فادعوا في اثبات الواجب بدون
تمسك بابطال الدور والتسلسل انه لو انحصر الموجود في الممكن
لكان انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا
وادعوا بداهة ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية
او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها

[illegible]

بالكلية فقالوا ان مجموع الموجودات من حيث هو موجود
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع
ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود الواجب انتهى
وذلك لما مر من ان امكان كل واحد لا يستلزم امكان
المجموع من حيث المجموع لما مر من النقض وما سيجي من الحل
فانهما يجريان فيه بادنى تغيير نعم يمكن ان يقال ان المتبادر
لغة وعرفا من عبارات القضية السالبة الكلية الممكنة امكان
اجتماع السلوب فان نحو قولنا لا شي من اجزا الجملة بواقع بالامكان
يتبادر منه امكان ان لا يقع منها شي اصلا بان ينتفي الاجزا
بالاسر وكذا المتبادر من قولنا لا شي من اجزا الجملة بمنتف
بالامكان امكان ان يقع جميع الاجزا فيتوهم ان صدق التالي
بالامكان يستلزم ان لا تكون الجملة منتفية بالامكان فتكون
الجملة واقعة بالامكان ولكن بعد الكشف عن المراد يندفع
الايراد وتوهم بعض المتاخرين ان امكان كل واحد يستلزم
امكان انتفاء الاحاد بالاسر بحيث لا يتحقق منها واحد امكانا
ذاتيا ولا يستلزم امكان الانتفاء امكانا في نفس الامر والحق التلازم

بين الامكانين فيما نحن فيه لا يقال لو لم يكن مجموع الاتعاقب
ممكنا لزم ان يكون التعدد المشترك واجبا بالذات وبه ايضا
يثبت المطلوب لانا نقول لا نم تحقق التعدد المشترك بين جميع الممكنات
في الخارج ولو سلم فلا وقوع له بعدة ووجوبه انما هو بمعنى امتناع
السلوب بالذات كما في النقيضين فان وجوب التعدد المشترك
بينهما هو امتناع ارتفاعهما بالذات ولا يستلزم ذلك وجوب
التعدد المشترك بالذات بالمعنى الذي نحن فيه فلا يكفي ما في
اثباتا للواجب لان المطلوب اثبات كائن يكون له كون
خاص واجب ولو سلم فهذا دليل آخر غير ما ذكروه ويحتاج
الى ضد هذه المقدمة بخلاف ما ذكروا واعلم انه قد يعرض على جمع
القائلين بنفي الجز الذي لا يتجزى وقبول كل جسم منفرد الانقسامات
الفكية الى غير النهاية بان جميع يمكن ان يخرج من القسمة الى
الفعل بحيث لا يشذ منها قسمة ممكنة او منتاهية او غير متناهية
فعلى الاول اذا انتهى القسمة الى هذا الحد لا يمكن القسمة بعده وعلى
الثاني يلزم امكان وقوع التقسيمات الغير المتناهية في الجسم
ويجاب عنه في المشهور بانه ان اريد بجميع التقسيمات الممكنة جميع تقسيماته

كل منها ممكن بحال انها غير متناهية ولا يلزم امكان وقوع
الجملة الغير المتناهية بل امكان وقوع كل واحد من آحادها
وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا بحيث ان هذا المفهوم
لا يصدق على جملة من جمل الانقسامات اذ لا يمكن ان يتصف
مجموع بانه ممكن لا يكون مجموع بعده فلا يتصف بانه متناه
او غير متناه ولو لزم الاتصاف باحدهما لم يلزم محذور
اذ لعل المحال انما يلزم من فرض وقوع فرد ذلك المفهوم و
لا يخفى انه على هذا ايضا يمكن ان يجاب عنه على الشق الاول بما
اجيب به عنه على الشق الثاني واعلم انه كما ليس لبعض الالفاظ
التي هي في صور المفردات مفهوم محصل كذلك ليس لبعض
الالفاظ التي هي في صور القضايا مفهوم محصل وبه يظهر احد
الجوابين عن المغالطة المشهورة المسماة بجذر الاصم التي
نقل عن افاضل خراسان انها عرضت على ابي الحسن الرضا
عليه السلم فاجاب بجوابين لكن لم يحفظا هي ان قول القائل
كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يقل ولم يقصد غيره
خبر اجتمع فيه الصدق والكذب لاستلزام كل منهما فيه الآخر

مراده لا فرد المفهوم المجموع منها

مع ان الصدق والكذب لا يجتمعان في خبر وقد تحير في جوابه
فحول العلماء فبعضهم اقر بالجهل ومن تصدى للجواب فيما نعلمه
لم يأت فيه بشيء يصلح ان ينقل وحاصل الجواب انه ليس مركبا
ذا نسبة اصلا فضلا عن ان يكون تامة فضلا عن ان يكون
خبرا صادقا او كاذبا لان النسبة يجب خروجها عن طرفيها
عن مفهومه وعما جعل المفهوم آلة لملاحظته من الفرد لانه الطرف
الحقيقي حينئذ ومن انكر وجوب الخروج عن الفرد ولم يعرف
الحكم العام على محكوم عليه خاص لم يعرف الوضع العام
للموضوع له الخاص في نحو قولهم كل مشار اليه قريب وضع له
لفظ هذا فقد وقع في خبط عظيم فنقول لو كان مركبا ذا نسبة
لزم ان يكون النسبة جزء طرفيها وهو ظاهر وايضا لزم ان
يكون الشيء جزء نفسه لان الموضوع جزء القضية مثلا وكذا
عن تقرير الآخر وهو انه اذا قال اليوم قائل كلامي هذا
صادق وقال الغد كلامي امس كاذب ولم يقل ولم يقصد
غيرهما فكل منهما صادق وكاذب وحاصل الجواب ان شيئا
منهما ليس مركبا ذا نسبة اصلا والا لزم ان يكون النسبة

نظرا الى قرائن الجهل بالصدق والكذب ومنه
انه جزء النقيض

وتوهم الدوام في جزء الجواب انه
لا ذلك لخصوصية كاذب في ... الموقت
كل كلامي في هذه الساعة
كان خبرا صادقا

جزء خبر طرفنا فان النسبة في كل منهما جزء خبر طرف الاخر و طرف
الآخر خبر وهو فالنسبة في كل منهما جزء خبر الآخر والاخر طرف
طرف الاول فالنسبة في كل منهما جزء خبر طرفنا هذا خلف
وايضا يلزم كون الشيء جزء الجزء له ونظير ذلك ان الحكم
في نحو قولنا كل خبر اما صادق واما كاذب لا يشمل شخص هذا
الخبر لمطوقة لموضوعه لا يمكن ان يستعمل الا في معنى مجازي
اي عاما مخصصا بالتخصيص العقلي ويعلم حكم شخص هذا الخبر
من خارج بالقياس ونحوه ويمكن ان يجاب عن المغالطة
بجواب آخر وهو انا سلمنا كونه خبرا لكن لا نم استحالة اجتماع
الصدق والكذب في خبر واحد مستند الجواز اجتماعهما فيه
من حيثيتين فقولنا كل كلامي في هذه الساعة كاذب صادق
من حيث انه جزئي محفوظ منفصلا بحيث لا يطرح الحكم عليه
باعتباره وكاذب من حيث انه مخبر عنه واما الاخران
فلكل منهما ثلث حيثيات فكل منهما صادق من حيث انه
خبر وكاذب من حيث انه مخبر عنه بواسطة الآخر والاول
منهما كاذب من حيث انه مخبر عنه للثاني منهما والثاني منهما

صادق

صادق من حيث انه مخبر عنه للاول منهما فان قلت اجتماع
الصدق والكذب في خبر واحد من جهتين ايضا ضروري
البطلان قلت لا نسلم ضروريته على هذا الفرض الغير الواقع
وهو دخول هذا في الخبر وان كان ضروريا في نفسه وهذا
وامثاله موافق لقانون البحث بناء على انه لا تنافي بين كون
قضية ضرورية في نفسها وكونها باطلة على تقدير امر غير
واقع وتسليمه ونظيره انه لا تنافي بين كون قضية متفقا
عليها في نفسها وكونها مختلفا فيها وممنوعة على تقدير تسليم امر
غير واقع انما لا يصح المنع في صورة ان لا يكون ما سلم مسلما
لنقيض المتفق عليها ولم يكن ايضا دليل المتفق عليها منحصرا
في نقيض ما سلم واما اذا تحقق احدهما فالمتفق عليها في
حكم المختلف فيها في نفي جواز التمسك بها وجواز المنع و
موافق لآداب البحث ~~كما سلمان بابويه~~ كما رواه ابن
بابويه رحمه الله في العيون في باب جواب الرضا عليه السلم
عن سؤال ابي قرة صاحب الجاثليق عن صفوان بن يحيى
قال سألني ابو قرة صاحب الجاثليق ان اوصله الى الرضا

وفيه قلت لا نم ضرورية [illegible] فانه [illegible] العاقل [illegible]
[illegible] بطلانه وكذا ضرورية اذ اذا [illegible] صدور
[illegible] بعكس بكذا [illegible] الاخبار [illegible]
منها منع الصدور [illegible] المنافاة [illegible] الكذب
[illegible] الصدور [illegible] بنفس [illegible]
ثم لا اجمع [illegible]

عليه السلم الى قوله ثم قال له اصلحك الله ما تقول في فرقة
ادعت دعوى فشهدت لهم فرقة معدلون قال الدعوى
لهم قال فادعت فرقة اخرى دعوى فلم يجدوا شهودا من
غيرهم قال لا شئ لهم فانا نحن ادعينا ان عيسى روح الله
وكلمته فوافقنا على ذلك المسلمون وادعى المسلمون ان محمدا
نبي فلم نتابعهم عليه وما اجمعنا عليه خير مما افترقنا فيه
فقال ابو الحسن ع ما اسمك قال يوحنا قال يا يوحنا انا
آمنا بعيسى روح الله وكلمته الذي كان يؤمن بمحمد ص
ويبشر به ويقر على نفسه انه عبد مربوب فان كان عيسى
الذي هو عندك روح الله وكلمته ليس هو الذي امن بمحمد ص
وبشر به ولا هو الذي اقر لله عز وجل بالعبودية فنحن منه
براء فان اجتمعنا فقام وقال لصفوان بن يحيى قم فما كان
اغنانا عن هذا المجلس ضميرا وصلة وثم قال [illegible] فالعنوان
غير مناسب وظاهره ان كون نبوة عيسى متفقا عليها
ونبوة محمد ص مختلفا فيها انما يصح اذا لم يكن نقيض نبوة محمد ص
مستلزما لنقيض نبوة عيسى عليه السلم وهو ممنوع بل باطل لان كلا

من نبوة محمد ص وكتابه مصدق لما بين يديه من الانجيل ومهيمن
عليه فان قلت الكاذب في دعوى النبوة قد يخبر عن
صدق الصادق فيها فلا دلالة قلت ليس المراد بالمصدق
الاخبار عن الصدق بل المراد كونه محققا للصدق اي كونه
بحيث لو لم يحقق هذا الكتاب عن الله في هذا الوقت الذي
جيء به فيه وهذه النبوة لكان الانجيل باطلا لانه وقع فيه
البشارة بنبوة محمد ص اي نبوة هذا الشخص بخصوصه وصدق
هذا الكتاب بعينه وذلك ببيان الاوصاف الكلية المنحصرة
في شخص كما فصل فيما رواه ابن بابويه في كتاب التوحيد في
باب ذكر مجلس الرضا علي بن موسى عليهما السلم مع اهل الاديان
وكذا المراد بكون كل من عيسى والانجيل مصدقا لما بين
يديه من التورية والتعبير عن هذا المعنى بالمصدق لانه
دليل اخر على صدقه فان الاخبار الغيبي بخصوصيات امر غريب
عظيم اذا وقع معجزة علم انه مخبر عن صادق ويحتمل ان يكون
مراده ان دليل نبوة عيسى منحصر عندنا في اخبار محمد ص
للاستغناء به عن نقل دليل آخر كتواتر المعجزات فلا بد

حقيقة ولا بنا في ذلك علمه عليه السلم بكون معجزات عيسى
متواترة في وقت ما فان ذلك العلم ايضا قد حصل من
اخبار محمد صلعم على اي تقدير كان المعنى دقيقا لم يطلع احد عليه
كما هو علم النجاشي فلما شرح صلى الله عليه وسلم الاتفاق بقوله فان
اجتمعنا لارادة ان نفحص كلام ح ايضا قام النجاشي لكلام يسمع
فان له عليه السلم ان يقول ليس دعوى المسلمين بلا شهود من
غيرهم لشهادة جميع اهل الكتاب عليه فان في محكمات
كل كتاب سماوي ان القول على الله بغير علم شرك بالله ومعلوم
انه ليس في غير طائفة من اهل دين محمد الا الحكم بالظن في
اكثر المسائل المحتاج اليها وحمل على هذا الاستدلال قوله نعم
في سورة آل عمران يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا
وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا
بعضا اربابا من دون الله وقوله في سورة الاعراف الم
يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق
ولشهادة جميع العقلاء الناظرين في خلق السموات والارض ونحوهما
عليه لدلالتها على الربوبية المستلزمة للتفرد بالحكم المقتضي لحظر حكم

احد بالظن وحمل على هذا الاستدلال قوله تعالى في سورة
يوسف قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن
اتبعني بعد قوله وكاين من آية في السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله تعالى في سورة الاعراف
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض يمرون عليها
وهم عنها معرضون وقوله تعالى في سورة الاعراف اولم
ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء
ولشهادة المعجزات المتواترة ولا سيما القرآن عليه و
ان يقول انكم اتفقتم مع اليهود على ان موسى كليم الله ونجيه
واختلفتم في ان عيسى روح الله وكلمته فاذا اورد
اليهود مثل ذلك عليكم فما هو جوابكم هو جوابنا ايضا واما ثانيا
فلانحل ما اشرنا اليه ونقول ان تقدم واحد فان بعدم الايجاد
ح على الوجود وتقدم الوجود على الايجاد ليس تقدما واحدا
وكذا ما نحن فيه ان انتفاء عن كل واحد من افراد الحوادث
المتعاقبة الى غير النهاية بمعنى لا تقف ولا تحوطيقها عن كل
واحد من افرادها ليس ما نحن فيه اصلا وكذا وقوع كل واحد

من الامور الواقعة في الجنة والنار ليس وقوعها واحدا بان
يتحقق زمان خاص محدود الآخر يمكن ان يقال فيه انه
تحقق كل واحد منها و ايضا فالحل ابطل لانا قد بينا في
الجواب عن الشك ان التكوين والارادة ونحوهما
من صفات الفعل ليس لها تحقق في نفس الامر متحدة سابق
على وقوع المعلول في حين المعلول اى مشرعة عن العلة
في مرتبة وقوع المعلول كما ان صفات ذاته تعالى
متبوعة ثم والتقريب واضح الشبهة الثانية الاستدلال على ان
انتفاء الحادث اليومي محال سواء كان العالم قديما او حادثا
وهي ان انتفاء الشيء انما يكون بانتفاء علته التامة وانتفاء
علته التامة بانتفاء علة علته وهكذا ولما كانت سلاسل
العلية منتهية الى الواجب تعالى كان انتفاء الحادث مستلزما
لانتفاء الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا ويجري الشبهة
في حدوث الحادث اليومي ايضا فان الحدوث انما يكون
بحدوث العلة التامة وحدوثها بحدوث علة العلة وهكذا
فينتهي الى الواجب ووجه الدفع واضح مما مر من جواز

تخلف

تخلف المعلول عن العلة التامة ويمكن ان يجاب عنهما بعد
تسليم امتناع التخلف بوجه آخر بان يقال في صورة
انتفاء الحادث اليومي ان انتفاء العلة التامة في الزمان
اللاحق اى زمان انتفاء الحادث قد يكون لانتفاء شرط
هو الزمان السابق او ما فيه باعتبار انه فيه كالاستعداد
الحاصل فيه لمادة بسبب تحريكها في الزمان السابق على
السابق كما ذهب اليه الفلاسفة ولما كان انتفاء الزمان
السابق واجبا لذاته ممتنعا لذاته كما مر لم يحتج الانتفاء
الى علة حادثة حين حدوثه وفي صورة حدوث الحادث
اليومي ان حدوث العلة التامة في الزمان اللاحق قد يكون
بحدوث شرط هو تقضي الزمان السابق وهذا التقضي لما
كان واجبا لم يحتج الى علة حادثة لا يقال هذا الزمان او
تقضيه الشريك للعلة ان كان واقعا في نفس الامر من حيث
انه شريك للعلة في الخارج او في الذهن لزم انحصار ما لا
يتناهى في نفس الامر بين حاصرين لان كل حد من الزمان بين
حدود غير متناهية ويتحقق في كل حد تقضي ما قبله والعدول

[illegible]

بحق بعض الحدود دون بعض تحكم وان كان غير واقع في
نفس الامر كان شركته للعلة ممتنعا لا يقال يجب عنه اما
اولا فبان يقال على تقدير حدوث الزمان لا شك ان
بين مبدأ الزمان والحد الذي نحن فيه وهو الان الحاضر
حوادث متناهية والا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
ولعل يقال ان الذي بينهما والحركة الحافظة له متفاصل بالفعل
بعدد المنفردات من هذه الحوادث في الحدوث او الانتفاء
ولم يثبت دليل الفلاسفة على ان بين كل حركتين زمان
سكون ولا سيما فيما لم يكن احديهما منعطفة عن الاخرى
فلا نم ان القول بوقوع بعض الحدود دون بعض تحكم
نظير ما ذهب اليه ذيمقراطيس في الاجسام في انفسها
وما ذهب اليه ابن سينا فيها باعتبار الملامسة والمحاذاة
الى صلبين من الاجسام بالفعل لا او فقتين من حيث
القوة ومحوضة الفعلية كما قرر في موضعه وكذا الكلام
على تقدير قدم الزمان والحركة الحافظة له نوعا اذ بين
كل حدين من الزمان الغير المتناهي حوادث متناهية

نعم لا يتم ذلك على ما ذهب اليه الفلاسفة من انتفاء المفصل
في الزمان اصلا وقدمه مع الحافظة له شخصا فان قلت
يرد عليكم دون الفلاسفة ايضا شيء هو ان القديم تعالى
مع معلولاته المتقدمة على الحركة الحافظة للزمان ان كان
علة تامة للحركة الاولى من هذه الحركات لم يجز انتفاؤها
مع بقائه والا احتاج الى شرط آخر وهكذا فيلزم التسلسل
قلت نختار الشق الثاني ولا يلزم التسلسل لان شرطها
انتفاء وصولها الى حد هو مبدأ الحركة الثانية ولما كان
وصولها الى هذا الحد ممتنعا بشرط وقوعها وقبل وقوعها
لم يحتج تحقق ذلك الشرط الى علة حين حدوثها ولا حاجة
في الجواب الى ان يقال ان انتفاء الوصول امر عدمي يستند
الى علة هي انتفاء علة الوصول وانتفاء علة الوصول
مستند الى انتفاء علة علته وهكذا وهذا التسلسل في الامور
الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار ليرد عليه ان العلية
فرع التحقق والتمايز في نفس الامر قبل الاعتبار وانه لو تحقق
الوصول لزم تحقق جميع الامور الغير المتناهية التي كان

اشفاء بعضها مستند الی شفاء بعض اخر الی غیر النهایة
وتلخیص ذلک ان انتفاء الحادث قبل وقوعه لیس
مستندا الی انتفاء علته بل الحق انه لا یحتاج انتفاؤه
قبل وقوعه الی علة ولا ینافی ذلک کون وقوعه ممکنا فی
نفسه ولقائل ان یقول ان کان انتفاء الوصول حین
هو شریک العلة ای حین حدوث الحرکة الاولی واقعا
فی نفس الامر اما فی الخارج او فی الذهن کان مستندا الی
الواجب بذاته لاستناد کل موجود الیه والا لا ممتنع
شرکته للعلة والجواب انه واقع فی نفس الامر وله جهتا
الامکان والوجوب فهو غیر مستند الی الواجب من انه
الا باعتبار ایقاعه ما یکون موجبا لوقوعه کالفعل المقدم
علی الحرکة الاولی ونحوه وشرکته للعلة باعتبار وجوبه
لا امکانه واما ثانیا فان یق لا نسلم ان المنتفی فی
نفس الامر ممتنع ان یکون شریکا للعلة اذ المحال ان یکون
الشریک منتفیا لا یکون معدوما اصلا وهذه الحدود الغیر
المتناهیة معلوم کل واحد منها للواجب تعالی ولا یلزم

تعدد فی ذاته کما فی علمه بکل واحد من الحوادث الغیر المتناهیة
فی جانب الازل قبل وقوعها وقد حققناه فی ذیل الجواب
عن الشک الثانی ویمکن الجواب بمثل ذلک ایضا
عما اعترض به علی شرکة الا وصول کما مر وبنظر ما
ذکرنا فی تضاعیف الکلام انه علی تقدیر کون الزمان
موجودا فی الخارج ومقدار حرکة الفلک ومحددها محصا
بدون وقوع الفلک لا دلالة لحدوث العالم زمانا
لا بنفسه ولا بما یدعی لزومه من الترجیح بلا مرجح علی قدرة
لکونه انما الدال علیها استحالة النقص وکون التعدد نقصا
او العلم برعایة المصالح فی الافاق والانفس ونحوه
لمن تفکر فی خلقهما او کلام الانبیاء علیهم السلم الثابت
صدقهم بالمعجز بدون توقف علی العلم بالقدرة وان
کان متوقفا علی نفس القدرة او نفس حصول العلم
بالصدق بسبب المعجز کما سنبینه فی فصل فی ذکر
ما یجب معرفته من صفات الله تعالی
الشک الحادی
ملک الارادة الموجبة بالوجوب السابق وتقریره

كل م

ان فعل اختياري يتوقف على صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع وافقه عليه ذه حين صدوث ذلك الفعل الاختياري
او فيه ايضا وهي في العبد اما داع قوي هو العلم بان له
او لغيره ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه اولى
ذلك الفعل من غير مانع من تعب او معارضة كما ذهب
اليه ابو الحسين واتباعه وهو مذكور في مخلص المحصل واما
ميل قلبي جازم لا فتور فيه ولا تسويف كما ذهب اليه
الاشاعرة وفي القديم تم اما علم بمصلحة الفعل وهو
الداعي المقتضي فيه تعالى كما ذهب اليه ابو الحسين واتباعه
او امر آخر قديم شبيه بالميل القلبي الذي يكون للعبد كما ذهب
اليه الاشاعرة وعلى اي التقديرين هي واجبة اما فضلا
الى الفعل بوجوب السابق وهي الارادة وهي في العبد
من فعل الله تعالى او فعل العبد ايجابا والا يلزم البتة و
موجبة لفعل المراد بوجوب السابق بشرط القدرة وفي
القديم من كساير صفات الذات لا تتوقف عين ذاته او
زائدة عليها والجواب ما اشير اليه فيما رواه ابو جعفر الكليني

رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد من الكافي في باب الارادة
انها من صفات الفعل وساير صفات الفعل عن صفوان
بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من
الله ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الضمير وما
يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله عز وجل فارادته
احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه
الصفات منفية عنه تعالى وهي صفات الخلق فارادة الله
هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق
بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له
تقريره ان الارادة الفاعل لا فعل لنفسه الظاهرة الاولى نسخ
فردين لا ثالث لهما يتحقق كلاهما في الخلق اي العبد واحدهما
فقط في القديم تعالى الاول وهو المشترك الاحداث وهو
ليس بقديم على المعلول بل هو من صفات الفعل وعين
المفعول بالمعنى الذي ذكرناه في جواب الشك الرابع
وهو المراد بقوله ع وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل فان
الفعل في الموضعين بفتح الفاء وسكون العين مصدر باب

يعني الرضا ع لانه مروي في العيون الرضوية
منه رحمه

انما حمل السؤال على ارادة في النفس بقرينة الجواب [illegible]
لا يستعمل بمعنى الاحداث في ارادة الركود اما ارادة
الله تعالى فانه [illegible] الكسب [illegible] او بعض
عزه فقد يستعمل فيها الاحداث [illegible] قد يكون احداث
بعض [illegible] ذكر [illegible] احداث [illegible] بعض
[illegible] والتقييد بالظاهرة لاخراج الضمير لانه [illegible]
[illegible] منه رحمه

منع لمعنى الاحداث واذا كان الاحداث مطلقا غير مقدم
على حدوث المعلول فالاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة
والمشية والترجيح والاختيار وكذا تعلقها بالمعلول لا يقدم
عليه بطريق اولى وقس على ذلك سائر صفات الفعل و
الاظهر ان لا في قوله ولا كيف لنفي الجنس وان امكن كونها
لتاكيد النفي بعد العطف كالسوابق والكيف خصوصية
كائنة في نفسها ولام لذلك للتسبية والاشارة الى
مصدر يقول وضمير انه للشان او لله ولام له للاختصاص
والضمير لله يعني لا كيف له تعالى بسبب ذلك القول الحادث
كما انه ليس له تعالى كيف بسبب صفات ذاته الازلية السابقة
وهو المخصص للعبد الميل القلبي الجازم الذي ليس فيه فتور ولا
تسويف ويسمى اجماعا وتصميما وقصدا وهمة ايضا
وقد يطلق الهم مجازا على مشية الله تعالى لافعال غيره ويسمى
ابتداء الفعل والذكر الاول ايضا وهو غير الحزن المشغول
في جواب الشك من اجرائه في العبد اولا ان هذا
الميل القلبي الجازم فعل اختياري للعبد لان التكليف يتعلق به

تعرض الشرح

دالم

لما سيجيء في بحث الواجب الموسع فليس من اجزاء العلة
التامة لكل فعل اختياري للعبد ولا لازم اذ الدور والتسلسل وما
يترتب عليه انه غير متحقق في فعل القديم نعم ولم يسلم المخصص في
المخلص المحصل يحقق بين ترتب على الداعي بغاية اصلا و
بالجملة فانه يمكن دعواه ان كل فعل اختياري للعبد علاجي
كالصلوة والزنا موقوف عليه وذلك لا يفيد المشكك
في اثبات مدعاه وهو ظاهر ولا في اثبات الوجوب السابق
فيما تعلق التكليف به حقيقة لانه يمكن التزام ان الامر والنهي
المتعلقين بنحو الصلوة والزنا ظاهرا متعلقان في الحقيقة
بسببهما وهو الميل المذكور لكن في سائر الافعال المولدة
للعبد وثانيا ان هذا الميل القلبي ليس من الصفات التي
لا تحدث الا مع الفعل لانه قد يتقدم عليه بزمان كما يدل عليه
قولهم وما يبدو لهم بعد ذلك ويسمى بهذا الاعتبار عزما
ايضا ويبقى بشخصه حين الفعل لكن لا يسمى حينئذ عزما
ولا يحصل فيه تغير شخصي بل انما يتغير زمانه وكونه مع اتفاق
الفعل ومع التسويف اذ هو مع تحقق الفعل بناء الى حين

[illegible]

الفعل ونظيره ما مر في ذيل الجواب عن الشك الثاني من

ان العلم بان الشيء سيتحقق هو العلم بتحققه من حيث انه

تغير وح لا نم كونه واجب الافضاء الى الفعل كما يشعر

قوله تعالى في سورة لقمن وما تدري نفس ماذا تكسب غدا

وما يشبه من فسخ العزايم ونقض الهمم وقد اشار اليه

حيث قال وما يبدو لهم يقال لما اراد ان يفعل كذا اي تجدد

له اختيار ان يفعل كذا وهو لا ينافي سبق نوع اخر

من اختياره ان يفعل كذا الا ان الضمير كما لا ينافي سبق اختياره

ضده ان يفعل كذا لكنه ينافي سبق الموجب لان يفعل

كذا اي بوجوب السابق والعايد الى الضمير مستتر في يبدو

وضمير لهم للمخاطب ومن بيان لما او اما القول بان الارادة هي

الداعي القوي المذكور في الشك فغلط فاحش فانا نعلم ان

الارادة قد يتحقق بدون هذا الداعي بان يكون مانع

من معارضة داع اخر وايضا ليس الوجوب بالنسبة الى هذا

الداعي وجوبا سابقا لانه لا يتوقف عليه الفعل كما مر مفصلا

في الجوابين عن الشك الاول فليتم التقريب والعجب ان

سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل الطرابلسيات

الثالثة التزم في ابطال كون الارادة الداعي القوي المذكور

انه لا يجب الفعل معه اصلا قال الا ترى ان احدنا اذا

دعاه الجوع الشديد الى الاكل وقويت دواعيه حتى

وجب لا به معه من وقوع الاكل منه فقد يكون بين يديه

رغفان كثيرة قربها من يده قرب واحد وصفتها في

انفسها صفة واحدة فيقصد الى احدها دون باقيها

ويجد نفسه حال المريد مع بعضها دون سايرها وان

كانت الدواعي القوية تتعلق بالجميع تعلقا واحدا فلو رجحت

حال الارادة الى حال الدواعي لكان يجد نفسه قاصدا

الى الجميع ومريدا للكل كما انه يجد نفسه حالا بان في

كل رغيف سد جوعته وزوال مضرته انتهى وهذا اول

لجواز الترجيح بلا مرجح وفيه ما فيه واعلم ان الارادة سابقة على

للداعي المفضي الى الفعل وهو كالاحداث غير مقدم على

المعلول وذلك باعتبار قيده فان مرجعه في الحقيقة

الى الاحداث التابع للداعي وبالجملة اوجب النسبة اليه

ليس وجوبا سابقا وكذا الوجوب بالنسبة الى الداعي
المفضي هذا مثلا الى المعلول واما اثبات امر فيه يشبه
بالميل القلبي كما في الشك فمن الاحكام الوهمية الحاصلة
بقياسه تعالى على من فيه ميل من البشر وهذا كان سوء فهم
النمل الصغار ان لله زبانيين على انا نستدل على
بطلانه في توضيح رواية سليمان بن جعفر وغيره فان
قلت يمكن تقرير شك الارادة الموجبة بان يقال كونه لم
في حد القدرة انها كون الشخص بحيث ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل يدل على ان المشية تتحقق في كل فعل اختياري
مقدمة عليه وانها امر آخر سوى الاحداث الميل القلبي
والعلم ويزعمها فعل الفاعل قلت هذا الحد غير مرضي لنا الا
اذا اريد به في حد القدرة على فعل كسبب عقلي او
عادي فما يسمى الاتيان بسببه لان يقتضي المشية
له وكذا نفس ذلك السبب وقد اشير الى هذا الجواب
فيما روي في كتاب التوحيد من الكافي في باب الارادة
انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل عن ابي عبد الله ع

قال

قال خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية والاخبار
المنقولة عن اهل البيت عليهم السلام في حدوث الارادة نعم
كثيرة منها ما روي في كتاب التوحيد من الكافي في باب
الارادة انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل
عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال قلت لم يزل الله
مريدا قال ان المريد لا يكون الا لمراد معه لم يزل عالما
قادرا ثم اراد وعن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام علم الله ومشيته هما مختلفان او متفقان فقال
العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا
ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان
شاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء
كما شاء وعلم الله السابق للمشية ويمكن ان يوجه صحيح
ان السائل سأل هل العلم والارادة من قبيل واحد بان
تكون الارادة عين الداعي اي العلم بالمصلحة كما ذهب اليه
ابو الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه في ارادته تع
لافعال نفسه او هما آخر فكون الارادة قديمة ويمكن ان

يكون مراد السائل هل العلم حادث وقت حدوث الارادة
والمراد وعلى الاول قوله ع الا ترى انه اشارة الى دليل
عقلي على حدوث الارادة وحاصله ان العقلاء يستعملون
في محاوراتهم عبارات يقصدون بها ظواهرها قبل الرجوع
الى التشكيكات الموسوسة فيدل على ان ظواهرها حقة
نحو قولهم سافعل كذا ان شاء الله فان الشرطية ناقلة
للماضي الى المستقبل فلو كانت الارادة متحققة قبل الفعل
وقديمة لم يصح ظاهره وكان مقصوده ع اثبات حدوث
كل من مشيته تعالى لافعال نفسه ومشيته تعالى لافعال عباده
تعالى ولكن الظاهر انه ع ذكر شاهد حدوث الثانية هنا
للعلم بالتساوي في استعمالات اللغة وشاهد الاولى
ما احتج به الرضا ع على ان الارادة حادثة وليست مثل
القدرة ونحوها بقوله ع انما قلتم حدثت الاشياء واختلفت
لانه شاء واراد ولم تقولوا احدثت واختلفت لانه سميع
بصير فهذا دليل على انها ليست مثل سميع ولا بصير ولا
قدير الى اخر الاحتجاج بطوله المروي في باب مجلس الرضا ع

مع سليمان

مع سليمان المروزي من كتاب التوحيد لابن بابويه رحمه الله
وفي باب المشية والارادة من كتاب التوحيد لابن
بابويه عن سليمان بن جعفر الجعفري قال قال الرضا عليه السلم
المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله تعالى
لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد ويمكن ان يقال في
توضيحه انه اشارة الى دليل عقلي على حدوث ارادته
وتقريره ان الارادة من صفات الافعال اي الصفات
الثبوتية التي لا تحصل الا وقت وقوع حدوث اثرها فقدمها
يستلزم قدم العالم والقائل بقدم العالم ليس موحد والظاهر
من الاحاديث دعوى الضرورة في ان الارادة من
صفات الافعال ولذا اكتفى في هذه الرواية وفيما سبق
من رواية عاصم بن حميد بالدعوى وقد استدل على
الضرورة فيما سبق من رواية بكير بن اعين وبقول
في التنبيه عليه بل على انها ليست منفردة على المعلول اذا
ايضا انه لو لم تكن الارادة من صفات الافعال فاما
ان تكون مقارنة للمراد في ظرف الدهر فقط بان لا تكون

في ظرف الزمان مقارنة للمراد ولا متقدمة عليه ولا متأخرة
عنه لانها ليست زمانية كما هو طريقة الفلاسفة وهو باطل
راسا كما مر في ذيل الجواب عن الشك الثاني في دفع
الاعتراض الاول على عموم علمه تعالى واما ان تكون مقدمة
على المراد في ظرف الزمان فنقول في بطلانه بل في بطلان
تقدمها عليه ذاتا ايضا انه لو تحقق ارادته تعالى قبل
وقوع مراده زمانا او ذاتا كانت من صفات ذاته
تعالى وقديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة
عليحدة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت الى
[illegible] الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة
وهكذا او يلزم التسلسل في الارادات المتحققة ولو كانت قديمة
فهي اما واجبة الافضاء الى المراد بالوجوب السابق او لا
وعلى التقدير الثاني فهي اما عين الداعي اي العلم بترتب المصلحة
على المراد على تقدير وقوعه في وقت كذا او امر آخر غيره
وعلى التقادير الاربعة فهي اما عين ذاته تعالى او لا فهذه
ثمانية احتمالات ويلزم على اربعة منها وهي تقادير كونها

واجبة الافضاء بالوجوب السابق انها منافية للقدرة
كما يظهر مما ذكرنا في جواب الشك الاول في تحرير محل النزاع
في قدرته تعالى بين المتكلمين والفلاسفة من الفرق بين
الوجوب السابق والوجوب اللاحق في الفعل فهي مانعة
لاستحقاق المدح فضلا عن استحقاق العبادة فنسبة
الاستحقاق اليه تعالى في افعاله كنسبته الى المخلوقات في
افعالهم فلو كان الله تعالى مستحقا لكان غيره ايضا مستحقا
واما الاربعة الباقية فيلزم على اثنين منها اي تقديري الزيادة
على الذات تعدد القدماء والقول به لا يجامع التوحيد لما مر
في ذيل الجواب عن الشك الثاني في اثبات عينية صفات
ذاته تعالى من ان القديم يستحيل ان يكون واقعا بفعل
غيره اياه وقد مر هذا ايضا في ذيل الجواب عن الشك الرابع
فيكون واجبا بالوجوب فيثبت لها خواص الواجب بالذات
من امتناع كونها عرضا وامتناع حلولها في محل وكون وجودها
عينها وكونها مستحقة للعبادة وهذا دليل على ان القائل
بقدم العالم ليس بموحد فان قلت القول باللزوم لا يستلزم

القول: للازم لجواز انفكاكه عن اللزوم فما وجه كونه شركا
قلت لعل وجهه ان اللزوم ههنا لوضوحه معلوم لكل مكلف
وذلك كما ان القائل بتعدد الواجب بذاته مشرك اي
غير قائل بلا اله الا الله مطلقا للاجماع على اللزوم وانه ضروري
الدين ثم ان لم يكن الاشراك لازما بينا لا يمكن ان يراد
انه ليس بموحد ان لم ينفك عن اللزوم ويكفي في المقدمة
ويظهر بذلك ان اثنين من الاربعة السابقة باطلان وجهين
ويمكن الاستدلال على بطلان الاحتمالين بوجه آخر ان
يقال اما ان يكون صدور هذه الصفة عنه تعالى بالايجاب
كما هو مذهب الاشاعرة او بالاختيار فعلى الاول لزم انتفاء
قدرته تعالى على اثره الصادر عنه وهو نقص وعلى الثاني
يلزم ان لا يكون له مخلوق اول ويلزم ايضا التسلسل المحال
اي الذي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه تسلسل في
جانب العلة والعلة من حيث انها علة لا بد ان تكون
واقعة قبل المعلول سواء اعتبرناه ام لا نفي احتمالان وهما
العينية على تقدير انتفاء الوجوب السابق على نفس مع كونها



الداعي او غيره وهما خلاف الحق وسره ان الارادة
المبحوث عنها هي باتفاق على معناه اللغوي ومنحصر من
استعمالات اهل اللغة انها امر صادر عن المريد تبعيه داع
وان احد ان يقال هي نوع تخصيص لاحد امرين منهما
بدليه بالوقوع لداع وفي المواقف وشرحه الارادة
بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع انتهى
وفيه ما فيه ولولا اتفاقهم على تفسير الارادة في الجملة لكان
النزاع في تعيين الارادة لفظيا وضروري ان التخصيص
لداع لا فرد له في ارادة الشخص فعل نفسه الا التصميم والاحداث
والتصميم محال على الله تعالى كما مر في توحيدنا في التوحيد اي بروحه
عما لا يليق به والاحداث من صفات الفعل وفي مرتبة
المراد بالذات لكونه مضافا حقيقيا لوقوعه كما حققناه
في جواب الشك الرابع ولا يخفى ان هذا يبطل كل الاحتمالات
فاما ما روي في كتاب التوحيد من الكافي في آخر باب
البداء عن العالم ع انه قال والمشية في المنشأ قبل عينه
والارادة في المراد قبل قيامه فالظاهر ان المراد بهما مشيته

وارادته تعالى لنظام العالم وهما اصلات سببين من
الاسباب العادية الاول الما الذي هو مادة سائر
اجسام العالم الثاني العذب الفرات الذي هو مادة
الجنة واهلها والملح الاجاج الذي هو مادة النار واهلها
ولا يقتضي التقدم الازلية لما روي في باب المشية
والارادة من كتاب التوحيد لابن بابويه عن محمد بن
مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال المشية محدثة وعن
ابي سعيد القماط قال قال ابو عبد الله ع خلق الله المشية
قبل الاشيا ثم خلق الاشيا بالمشية وفي باب صفات
الذات وصفات الافعال عن ابن اذينة عن ابي
عبد الله ع قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشيا
بالمشية ومضى نقله من الكافي ايضا اي خلق الله الما
الذي هو مصداق مشيته تعالى لنظام العالم بلا مادة
ثم خلق الاشيا الاخرى من الما وبما قررنا من ان
الارادة وتعلقها ليست متحققة على حدة يندفع ما توهمه
الدواني من ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح

قال

قال لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر
ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون
مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق
لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات
امور ترجحت على مساويها من دون مرجح قال الشهيد
وذلك لما مر من ان معنى الترجيح بلا مرجح تخصيص القادر
احد مقدوريه بالوقوع بدون داع مخصص ومعنى الترجح
بلا مرجح وقوع الممكن بدون فاعل فانه المحال ضرورة
واتفاقا واما وقوع الممكن بلا داع مخصص فهو ضروري
اللزوم للترجيح بلا مرجح وفي مرتبته في الظهور ولهذا فلا
حاجة للزومه الى دليل فنقول ان اراد بالمرجح في قوله
ان كان لا لمرجح الفاعل فمختار شقا ثالثا ونقول لا نم
ان المرجح تعلق الارادة بذلك التعلق بل مرجحه فاعل
المراد بدون تاثير على حدة في تعلق الارادة فان التاثير
في تعلق الارادة نفس التاثير في المراد كما مر في الجواب
عن الشك الرابع وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق

الاول ونقول لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح بمعنى وقوع الممكن بلا
فاعل فان فاعل المراد في فعل تعلق الارادة به تاثير واحد
منسوب الى المراد بالذات والى تعلق الارادة بالعرض
كما مر وقوله فتامل كانه اشارة الى ان قوله مجموع تلك
التعلقات لا محل تامل فان المرجح للمجموع مجموع ما قبل الاخر
ولهذا المجموع ما قبل الاخير منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور
الا التسلسل وانما طولنا الكلام في ابطال مذهب ابي الحسين ودفع
ما يتصور من جانبه من الشبهة لانه مما زل فيه اقدام جمع من
الاعلام لغفلتهم عن الاحاديث المروية عن اهل البيت عليهم السلم
واتباعهم لقواعد الفلاسفة وينبغي لمن طريقته هذه ان تكتفي
بضرورية المسئلتين اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وقاعدة تكوين العباد لا فعالهم الاختيارية اذ كفى بكونهما
معلومتين نصا لمن تامل كتاب الله تعالى او سنة نبيه او
اهل بيته عليهم السلام فانهما بحيث يعلم منهما قطعا انتفا
صلاحية ما يتوهم انه معارض منهما للمعارضة ولا تقحم
حل الشكوك المشكلة الصعبة حلها المقتضية بحكم الوهم

بنقض

بنقض الحكم الضروري فانه ان عجز عن حلها فربما غلب على
هواه ما يقتضيه الوهم فتجد نقيض القاعدتين الضروريتين
مذهبا كما فعله الاشاعرة ومن يجد ضد وهم وربما التزم
في منع المقدمات ما يشنع عليه بانه خلاف الضرورة
كما فعله من صحح قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بجعل العبد مكونا
لفعله تبعا لداعيه مع حصول لازم للقدرة والداعي الموجب
اللذين هما فعل الله تعالى في العبد وهو ابو الحسين البصري ومن
تبعه ولهذا روي عن اهل البيت عليهم السلم النهي لبعض الناس
او اكثرهم عن التقحم في الفكر في امثال ذلك وترك الاكتفاء
بضرورية المسئلة ولا بالنص وانت اذا تاملت فيما ذكرنا
في ابطال مذهب ابي الحسين وجواب ما يتصور من جانبه من
الشبه ظهر لك حل شكوك الاشاعرة النافين للقاعدتين
ايضا وقد افحم شارح المقاصد تبعا للفخر الرازي متمسكهم
في العلم الازلي والداعي الموجب حيث قال انهما العمدة في
العقليات ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان
يقول هما العدوان للاعتزال والا فقدم الدست لنا انتهى

فعله

واورد الاشاعرة لاثبات مدعاهم اصلا بل اكثرها لابطال
مذهب المعتزلة واما المعتزلة فالكلام عليهم في مقامين الاول
ابطال حججهم على ما نقلوا به عن اهل المذهب الرابع من المذاهب
الخمسة في افعال العباد وتفصيلها الثاني ابطال ما نقلوا
عنهم فنبطل حججهم اجمالا فنقول في المقام الاول ان ما نقلوا
به عنهم اما الانفصال الاول فما مر مع تفسيره من ان وهم
ان العباد قادرون على الفعل وتركه قبل وقتهما هم مستقلون
بالقدرة على الفعل والترك الاختياريين لهم ولهم عليه شبه
منها انه لو لم تكن القدرة قبل وقت الفعل لكان الكافر
الذي استمر على الكفر الى آخر عمره مكلفا بالايمان والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان
مقدورا له والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها وجوابه انه لا تثبت تحقق القدرة
على الفعل قبل وقت الفعل بمعنى ان يكون مثلا زيد في
الحال قادرا على الفعل في ثاني الحال بل انما يثبت تحقق القدرة
على الفعل مع انتفاء الفعل بمعنى اعم من ان يكون مثلا زيد

في الحال قادرا على الفعل في الحال مع تركه اياه فيه او على
الفعل في ثاني الحال مع تركه اياه فيه ونحن نقول به ضرورة
ان القدرة تتعلق بكل من الفعل والترك واجتماع المتنافيين
محال والاشاعرة يجوزونه ويقولون التكليف بغير المقدور
جائز اذا كان مطاقا للمكلف اي ممكنا صدوره عنه عادة
مثل ذلك المكلف بدون مشقة كثيرة وهذا معنى الوسع عندهم
ومنها ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة
بزعمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من الاستواء الى
الوقوع وكونها مع الفعل يوجب ان يستغني عنها لان الفعل في
حال وقوع الفعل صار واقعا فلا حاجة اليها لان يخرج من
الاستواء الى الوقوع وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين
اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل وجوابه النقض بالفاعل
والآلة ونحو ذلك مما هو محتاج اليه البتة وواقع مع الفعل
والحل بمنع كون القدرة محتاجا اليها ومن اجزاء العلة التامة
بل هي بمعنى اعتباري تحصل بعد استجماع العلة التامة حقيقة او
حكما ومن جعل القدرة جزءا من العلة التامة فقد غلط بين

الالة وذي الآلة نعم امكان الصدور عنه امكانا ذاتيا جزء من
العلة التامة وهو ليس نفس القدرة بل جزؤها او شرطها
ومنع قوله فلا حاجة اليها لان يرجح من الاستواء الى الوقوع
ومنها انه لو لم يكن القدرة قبل وقت الفعل لزم حدوث قدرة
الله تعالى ضرورة حدوث الاوقات والتالي باطل وجوابه
ان الكلام في قدرة العبد واما قدرة الله تعالى فهي متحققة قبل وقت
الفعل فانه تعالى قادر بالاستقلال واعلم انا لو سلمنا ذلك
فلنا هذا انما يبطل مذهب الاشاعرة راسا واما نحن فنقول
ذلك انما يثبت حدوث حصص القدرة الغير المتناهية
المتعددة بتعدد الاوقات والمقدورات لا حدوث القدر
المشترك بينها ومنها انه لولا الاستقلال بالقدرة لبطل
المدح والذم والثواب والعقاب والا لم يكن الله عادلا
وجوابه انه يكفي اصل القدرة بدون الاستقلال ولا ينافي
عدله نعم الفصل الثاني ما مر مع تفسيره من قولهم ان مقدور
العباد ليس بحيث ان شاء الله وقع وان لم يشأ لم يقع
فالعباد مستطيعون لكل من الفعل والترك حين قدرتهم عليه

ولهم عليه شبه منها انه يجب على الله كل لطف راجح وقد
مر تقريبه في تقرير الخامس من المذاهب الخمسة في افعال
العباد ودليلهم على وجوب كل لطف راجح وجوه الاول ان
اللطف الراجح يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا
لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان
المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان
يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك
النوع من التادب كان ناقضا لغرضه ونقض الغرض
قبيح في نفسه كالكذب فيمتنع على الله مطلقا اي وان عارضه
مصالح ومفاسد كما مر في اوائل هذه المقدمة الثالثة
وجوابه ان غرض المكلف التعريض للثواب والعقاب
لا نفس العبادة ولو كان الغرض نفس العبادة لاستحال
تركها وغرض الداعي قد يكون نفس المجيء فيقبح ترك التادب
وقد لا يكون فلا يقبح الثاني ان فعل اللطف ازاحة لعذر
المكلف فوجب كالتمكين وجوابه منع ان كل لطف راجح

ازاحة كالتمكين وما كان من اللطف ازاحة لا يجب في حقه
عليه تعالى ان يكون ملجا الثالث انا نعلم انه صدر عنه نعم
اللطف الناجع بالنسبة الى بعض المكلفين فخلاوه
تعالى بعضهم عنه مع قدرته تعالى عليه ينافي العدل وجوابه
منع انه ينافي العدل نعم يحتاج الى سر مخصوص وسر قدر
الله وقضائه تعالى مما استاثر الله تعالى بعلمه والتطلع عليه
قبيح ومنهي عنه كما في روايات كثيرة عن اهل البيت عليهم السلم
ومنها ان مشية المعاصي قبيحة في نفسها فيمتنع على الله
وجوابه ان الحكم بقبحها مبني على حمل مشية الله بالمعنى المتبادر
الى وهم المعتزلة وليس المراد ذلك كما مر تحقيقه في اوائل
هذه المقدمة الثانية نعم ينبغي الاذعان الى الاستفسار
عن سره وهو تكلف لما لا نقدر عليه كما ورد في الاخبار
الكثيرة عن اهل البيت عليهم السلم وذلك كالاستكشاف
عن فائدة خلق الكافر مع العلم بانه لا يؤمن اصلا ومنها
ان الامر بما لا يشاء والنهي عما يشاء قبيح وجوابه ايضا انه
مبني على الخلط بين معنى المشية المتبادر الى وهم المعتزلة

والمراد

والمراد ومنها انه لو لم يقع الا ما شاء الله لكان العباد مجبورين
والجواب انه انما يلزم لو كانت المشية مشية حتم وليس كذلك
بل هي مشية عزم وقد مر معناهما ونقول في المقام الثاني
ان لنا ادلة الدليل الاول ما ورد في الكتاب والسنة والروايات
الكثيرة عن اهل البيت المعصومين سلام الله عليهم من قول
ابراهيم واسمعيل ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة
مسلمة لك وقول ابراهيم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
ومن انه تعالى خالق كل شيء وانه لا يقع شيء الا باذنه تعالى
وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا وان الله تعالى
هو المالك لما ملكهم اياه والقادر على ما اقدرهم عليه ومن
انهم لا يشاؤن الا ان يشاء الله وان الله تعالى يضل الفاسقين
وان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وانه لا يجري في ملكه
تعالى الا ما يشاء وانه تعالى اعز من ان يضاده في ملكه احد
وامثال ذلك كثيرة جدا بحيث يوجب مجموعها بل بعضها
العلم بدون امكان تاويل الدليل الثاني انا نرى من ضد
مشية الطاعة من الله تعالى كالثروة والملك والقوة

ونحو ذلك من النعم والمقربات الى الكفر والفسق وسوء
العاقبة في الكفار والفاسقين بحيث لا يمكن انكار
انه لولا تلك النعم لم يقع ذلك الكفر والفسق الا مكابرة
للحس والعيان ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون
وهذا السر مطوي عن الخلق كما في الروايات عن اهل
البيت عليهم السلام وهذا الدليل انما هو على ابطال الانفصال
الثاني الدليل الثالث ان كلا من استقلال العبد في قدرته
ووقوع فعله وتركه بدون مشية الله تعالى يخرجه تعالى
عن سلطانه وقد اشير اليه والى رابع ادلة المعتزلة على
الانفصال الاول وثالث ادلتهم على وجوب اللطف مع
جوابيهما التفصيلي والاجمالي فيما رواه ابن بابويه رحمه الله في
كتاب التوحيد في باب القضاء والقدر عن ابي عبد الله عليه السلام
انه قال ان القدرية مجوس هذه الامة وهم الذين ارادوا
ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه وفيهم نزلت
هذه الاية يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر
انا كل شيء خلقناه بقدر اما منافاة استقلال العبد

لسلطان

لسلطان الله تعالى فظاهر لان معنى الاستقلال اللازم
لتقدم القدرة على وقت الفعل اي ان لا يكون العبد قادرا
في الحال على ان يفعل شيئا في ثاني الحال ان لا يقدر عنده
على ان يفعل بدون مشيته في وقت المقدور وهو هاهنا
ثاني الحال ضده او منافيه او يسلب شيئا من الالة وذا
لا يجري في صورة اجتماع القدرة مع وقت الفعل الا ان
الفرق بين القدرة على المنتظر والقدرة على ما حضر وقته
ظاهر لانه لا يتصور في الاول اجتماع العلة التامة جميعا او حكما
في العبد بخلاف الثاني واما منافاة وقوع فعل العبد وتركه
بدون مشية الله تعالى لسلطانه تعالى فلانه لو شاء الله تعالى
الايمان من الكافر المستمر على الكفر مثلا لكانت مشيته تعالى
لم يتحقق في ضمن فرد … المتبادر من المشية الى وهم المعتزلة
وهو ان يكون تعالى بحيث اذا قدر على ما يعلم انه يوصل الى
صدور الايمان عن الكافر اختيارا من التدابير والدواعي
والالطاف يفعل تلك الوسيلة لافضائها الى الايمان
لكنه لم يقدر على شيء يعلم انه وسيلة قصد الكفر عن الكافر

وقد قدر الشيطان على وسايل الى كفره وقد فعل تلك الوسايل فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والشيطان غالبين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلذلك نقول لانم المغلوبية الا باحدى صورتين اوليهما ان لا يقدر تعالى على سلب القدرة عن الكافر وثانيتهما ان يكون الوسايل الى ايمان الكافر باختيار ممكنة فى نفسها فلم يقدر تعالى عليها فان استحالة الصدور انما يكون عجزا مع امكان الصادر فى نفسه لا مع استحالة الصادر فى نفسه ايضا وكلتاهما باطلتان والجواب ان انكار الثانية مكابرة لانا نعلم ضرورة امكان انواع الوسايل التى لا تعد ولا تحصى فنقول مثلا لو منع الله تعالى الكافرين قسما من نفايس كالصحة والثروة ونحوهما واعلمهم ان منعه لكفرهم وانه يعود اليهم لآمن ايمان من فى الارض جميعا بدون قسر والى نظيرها قالوا فى قوله تعالى فى سورة الزخرف ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة والقول بان امثال ذلك غير ممكنة فى نفسها او غير ممكنة الافضاء

الى اختيار جميع الايمان مكابرة فالقول بان الله تعالى لا يقدر على الوسيلة اخراج له تعالى من سلطانه اى من ملك السموات والارضين وما فيهما وما بينهما كانه ليس بيده تعالى حينئذ ازمة الامور كلها ويجرى مثل ما ذكرنا فى غير الكفر ايضا من المعاصى ولنذكر هنا خمسة ابحاث البحث الاول قد يناقش فى استحالة النقص عليه تعالى وذلك ان شارح المقاصد استدل على قدرة الله تعالى بان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله عنها ثم اجاب عنه بانه فرع جواز اتصافه تعالى بها وكونها كمالات فى حقه تعالى ووجوب اتصافه تعالى بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التى ربما يناقش فيها انتهى فنقول استحالة النقص ضرورى اللزوم عقلا لصانع العالم اى من جلى يقول كن فيكون بمحض الارادة بدون حركة عضو او اداة ولصرف استحالة النقص على الصانع اجمع على استحالة النقص عليه تعالى جميع العقلاء من اهل الملل وغيرهم ولو لم يكن ضرورية عقلا

لا يستتبع اتفاقهم عليها وتقريره ما مر في اول هذه المقدمة الثانية
ثم لا نعلم اجماعهم عليها فان كان العلم الحاصل بالمعجز نظريا
لكن الاستدلال عليها وعلى الاجماع عليها عقلا بدلالة
المعجز على الصدق لكل عاقل وان كان ضروريا يمكن
الاستدلال عليها سمعا بقول النبي ص وسيجي في فصل
في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تم عند قول الامام
لان ذلك يؤدي الى ان لا يكون طريق الى معرفته ذكرنا
بطلانه ه ذكره المص في التبيان في تفسير قوله تع في سورة
آل عمران ولله ملك السموات والارض والله على كل
شيء قدير حيث قال وقوله على كل شيء قدير خرج مخرج المبالغة
وهو اخص من قوله بكل شيء عليم لان افعال العباد لا يوصف
بالقدرة عليها وفرق بين ان يقال هو قادر على
افعال العباد وبين قادر على فعلهم فقال قادر عليها يحتمل ما لا
يحتمل قادر على فعلهم لانه يفيد انه قادر على تصريفه كما يقولون
فلان قادر على هذا الحجر اي قادر على رفعه ووضعه وفلان
قادر على نفسه اي قادر على ضبطها ومنعها مما تنازع اليه فعلى هذا

جايز ان يقال انه قادر على افعال العباد بمعنى انه قادر على
المنع منها والتمكين منها دون ما يستحيل من القدرة على
ايجاده ثم قال عنه في تفسير سورة النساء وقوله على كل
شيء قدير عام في كل ما يصح ان يكون مقدورا له ولا يحتاج
الى ان يقيد بذكر ما لا يصح القدرة عليه لامرين احدهما
ظهور الدلالة عليه فيجاز ان لا يذكر في اللفظ والآخر ان ذلك
خارج مخرج المبالغة كما يقول القائل اتاني اهل البلد
ولعله لم يحك الاجماع فاستكثرهم الشيخ والاشاعرة ايضا
خصصوا عموم قدرته تع على كل شيء باحد اصنافه لم الكائنة
في الخارج عندهم حيث حكموا بانه تع فاعل موجب لها تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا والحق ما بيناه واعلم انه لما ظهر بما ذكرنا
وجوب ان يكون صانع العالم غير ناقص ظهر وجوب كونه قويا
في القدرة على كل ممكن في نفسه اي لا يتوقف صدوره عنه
على شيء غيره فظهر معنى ما رواه ابو جعفر الكليني رحمه الله
في الكافي في كتاب التوحيد في باب حدوث العالم واثبات المحدث م
عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى ابا عبد الله ع

وكان من قول ابي عبد الله عليه السلام لا يخلو قولك انهما اثنان من
ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما
قويا والآخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما
صاحبه ويتفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوي
والآخر ضعيف ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر في
الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين
من كل جهة او مفترقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظما
والفلك جاريا والتدبير واحدا والليل والنهار والشمس و
القمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر
واحد ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى
يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك
ثلثة فان ادعيت ثلثة لزمك ما قلنا في الاثنين حتى
يكون بينهم فرجتان فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد الى
ما لا نهاية له في الكثرة الحديث فانه يمكن ان يقال والعلم عند
الله ورسوله واهل بيته عليهم السلام انه اشارة الى ثلثة ادلة
على توحيد صانع العالم وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان

التوحيد

التوحيد على ثلثة معان الاول توحيد الواجب بذاته وهو المقصود
للفلاسفة والمخالفون فيه بعض المجوس الثنوية الثاني توحيد
صانع العالم اي توحيد المجرد المحدث للملكوتات بقدرة
ومحض نفوذ الارادة بان يقول لشيء كن فيكون بلا حاجة
الى حركة التحريك آلة او عضو وهو المقصود بهذه الادلة الثلثة
والمطلب في الكتب الكلامية ومن المخالفين فيه الزنادقة
الفلاسفة بثلثة وجوه اولها انهم قالوا بتجرد عقول عشرة
بعضها فاعل وبعضها فعال ثانيها انهم قالوا بتجرد نفوس
متعلقة بالابدان اذ لا شك ان تأثير النفس في البدن
حينئذ لمحض نفوذ الارادة ثالثها انهم لما قالوا بامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة لم يقولوا بقدرة الواجب
بالذات الا مجرد الاسم فلم يقولوا بان للعالم صانعا فضلا
عن توحيده ومن المخالفين فيه ايضا المجوس الثنوية فانهم
جعلوا للخيرات مدبرا وسموه يزدان وجعلوا للشرور مدبرا
آخر وسموه اهرمن وقالوا هو الشيطان الثالث توحيد
الاله اي المستحق للعبادة وهي تعظيم وتذلل عند شخص لم يأذن

اعلى منه في هذا التدليل عنده سواء كان التدليل باعتقاد
ان المتدين له قادر على قضاء كل حاجة وكشف كل كرب ام
لا وسواء كان بطاعة له ام لا وهذا التوحيد هو المقصود اولا
للنبي عليه السلم في صدر الاسلام بقول لا اله الا الله فان لفظ
الله مشتق من اله على فعال بمعنى فاعل اي مستحق العبادة
ادخل عليه حرف التعريف للعهد وحذفت الهمزة اي الذي
يستحق عبادة كل من سواه ولا يستحق غيره عبادة نحو من ذي
مجرى العلم ومن المخالفين فيه مشركو العرب الوثنية و
المخالفين فيه ايضا اهل الآراء فانهم كالذين اتخذوا
احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الدليل الاول
انه ان كان اثنين فاما ان يكونا قويين اي مستقلين بالقدرة
على كل ممكن في نفسه سواء كان موافقا للمصلحة ام مخالفا
وهو انما تصور لكونهما قديمين واما ان يكونا ضعيفين اي غير
مستقلين بالقدرة على ممكن ما في نفسه واما ان يكون
احدهما قويا والآخر ضعيفا والاول محال لاشتماله
على التناقض لان كون كل منهما قويا بهذا المعنى يستلزم

ان يكون قويا على دفع الآخر عن ان يصدر عنه مراد الاول
بعينه او مثله او ضده في محله لان رفع المنافي شرط
في صدور كل ممكن وفقد القوة على الشرط ينافي القوة
على المشروط ولا شك ان المدفوع كذلك ضعيف
مسخر فقوة كل منهما في فعل صدر عنه يستلزم دفعه الآخر
فيه وضعف ذلك الآخر وفي عدم تركه حتى فعل الآخر
ضده يستلزم تمكينه الآخر في فعله وهذا انفرد بالتدبير
فالاستفهام في لم لا يدفع انكاري اي معلوم ضرورة انه
يدفع كل منهما الآخر ويتفرد بالتدبير وبطلان الشق
الثالث لكونه يستلزم العجز احدهما اي ضعفه ان لا ينتهي
اليه شيء من تدبير العالم يستلزم بطلان الشق الثاني
بطريق اولى فان قلت فيه بحث من وجهين الاول
النقض بانه لو تم هذا لزم ان لا يتحقق لزوم عقلي من شيئين
اصلا فانا نقول في لزوم الزوجية للاربعة مثلا ان
لم يشترط في ترتب الزوجية على الاربعة ان لا يفعل الله تعالى
ضد الترتب لم يكن انتفاء الضد شرطا في شيء ويلزم

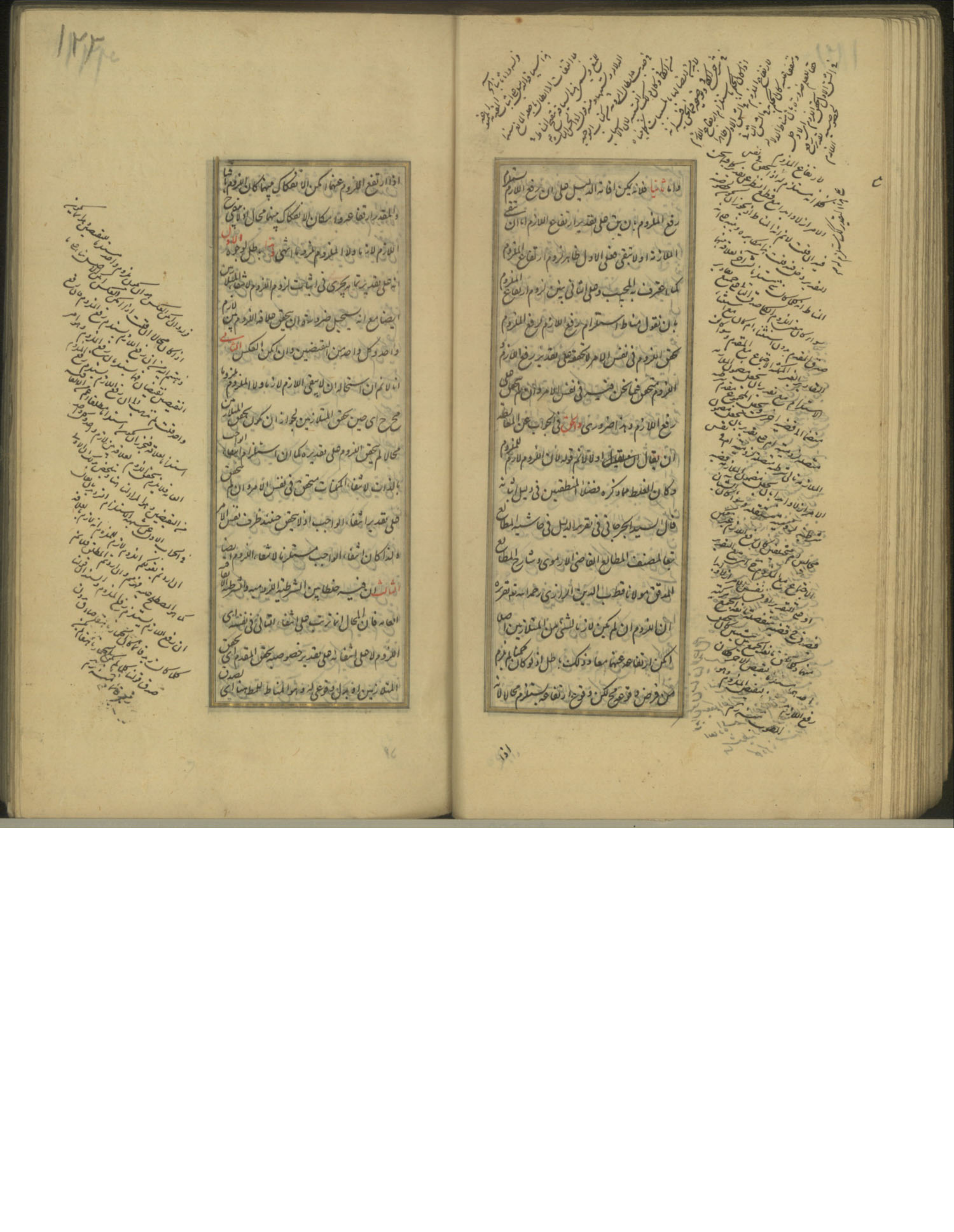
ايضا اجتماع النقيضين لانه يستلزم صدق قولنا لو اراد
الله تعالى ضد الترتب لترتب وان اشتراط كانت
الاربعة غير مستقلة بالاستلزام الثاني الحل بانه يجوز ان يكون
المانعة ممتنعا فاشتراط انتفاء المانعة في فعل احدهما
لا يستلزم ان يكون بعنوان دفع الآخر حتى يكون الآخر
ضعيفا فقد في الجواب عن النقض ان من ارادة النقض
والبحث فيه فرقا وهو ان الطرف المخالف للصادر ممكن
في نفسه بخلاف انتفاء ترتب الزوجية على الاربعة فمحال
الشق الاول ونقول لا نم ان لا يشترط رفع الصدق في
شئ اصلا انما يلزم ان لا يشترط رفع الصدق في الواجب من
حيث انه واجب وهو ليس بباطل وايضا انتفاء الاشتراط
لا يستلزم اجتماع النقيضين في نفس الامر فان اراد عدم
للمحال في نفسه محال في نفسه ويجوز ان يستلزم المحال
المحال فلو اراد تعالى انتفاء ترتب الزوجية على الاربعة
واتصفت بها ايضا على انا لا نم ان انتفاء الاشتراط
يستلزم صدق قولنا لو اراد الله ضد الترتب لترتب الا

زي ان وقوع المعلول ليس شرطا لوقوع الفاعل المستقل
مع انه لا يصدق قولنا قد يكون لو لم يتحقق المعلول كان
الفاعل المستقل متحققا عندهم ويمكن ايضا اختيار الشق
الثاني ومنع لزوم ان لا يستقل الاربعة بالاستلزام لان
معنى الاستقلال بالاستلزام ان لا يتخلف اللازم عن الملزوم
على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع الملزوم والتخلف
في صورة ارادة الواجب ان لا يترتب لا ينافيه
لانه من التقادير المستحيلة كما ذكر في الحل واما الجواب
عن الحل فان يقال ان تكوين شخص ضد كونه الآخر اذا
لم يكن الاول مستندا الى الآخر ولا مسخرا مقهورا له في
افعاله بان يكون افعاله تحت قضائه وقدره واذنه ومشيته
وارادته وامضائه ليس ممتنعا بالذات ولا ممتنعا في
زمان فعل الآخر ولا سيما اذا اراد الآخر خلاف المصلحة
فانه يجري فيه ايضا الدليل كما مر تقريره ومعلوم ان ارادة
الاول موافق المصلحة ممكن في نفسه وفي زمان فعل الآخر
نعم يمتنع بشرط فعل الآخر وهو غير مضر واعلم ان من الناس

من توهم ان ما ذكرناه في الجواب عن النقض لتصحيح الشرطية
اللزومية الموجبة الكلية من جواز استلزام المحال المحال
يصلح سندا للمنع مثل هذه الشرطية واشتهر ذلك المتوهم
اشتهارا عظيما ذكره السيد الجرجاني في حاشية شرح
الشمسية سندا للمنع استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم لابطال
دليل انعكاس الشرطية الموجبة الكلية بعكس النقيض وذكره
مولانا مباركشاه المنطقي في حاشية تصديقات شرح
المطالع في بحث تحقيق الشرطية الموجبة الكلية من المحصورات
الاربع والدواني في بحث المهية من الحاشية القديمة على
الشرح الجديد للتجريد سندا لهذا المنع وذكره جمع كثير كما
يظهر لمن تتبع كتب المتكلمين وقد اجاب به بعض الفضلاء
عن مغالطة مشهورة بشبهة الاستلزام هي ان شريك صانع
العالم مثلا موجود لان شريك صانع العالم لا يستلزم وجوده
رفع امر واقعي وكل ما لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي موجود
فشريك صانع العالم موجود اما الكبرى فلانه لو كان معدوما
لكان وجوده مستلزما لرفع عدمه الواقعي وهو خلاف المفروض

واما الصغرى

واما الصغرى فلانه لو استلزم وجوده رفع امر واقعي لاستلزم
استلزامه له لان اللزوم لازم للملزوم فلو ارتفع استلزامه
لرفع امر واقعي لكان معدوما لان رفع اللازم يستلزم
رفع الملزوم فيصدق انه لم يستلزم وجود شريك الصانع
رفع امر واقعي لكان معدوما وهو مناف للكبرى هذا حاصل
في جواب هذه المغالطة لا نم ان رفع اللازم يستلزم رفع
الملزوم مطلقا لجواز ان يكون رفع اللازم امرا محالا مستلزما
لمحال آخر هو عدم تحقق الملازمة وعلى تقدير عدم تحقق الملازمة
لا يجب رفع الملزوم على تقدير رفع اللازم انتهى وجه التوهم
سافطا اما اولا فلان هذا السند هو جواز استلزام المحال
للمحال لا يصلح للسندية لهذا المنع لان السند يجب ان يكون
ملزوما للمنع ونحن ههنا ليس كذلك لما تقرر في فن الميزان
من انه لا تنافي بين الشرطيتين الموجبتين وان كان التالي
في احديهما نقيض التالي في الاخرى وكان مقدمهما واحدا
لظهور ان لزوم الرفع لا يستلزم رفع لزوم الايجاب كل الامر
فيه هين لانه بحث على السند ذكر تحقيقا لحاله ولا يضر المنع


وأما ثانيا فلانه يمكن اقامة الدليل على ان رفع اللازم يستلزم
رفع الملزوم بان يقال على تقدير ارتفاع اللازم اما ان تبقى
الملازمة او لا تبقى فعلى الاول ظاهر لزوم ارتفاع الملزوم
كما اعترف به المجيب وعلى الثاني يتبين لزوم ارتفاع الملزوم
بان نقول مناط استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم
تحقق اللزوم في نفس الامر لا تحققه على تقدير رفع اللازم
واللزوم متحقق فيما نحن فيه في نفس الامر وان لم يتحقق على
رفع اللازم وهذا ضروري والحق في الجواب عن المغالطة
ان يقال ان اريد بقوله ولا لانا نمنع قوله لان اللزوم لازم للملزوم
وكان الغلط ما ذكره فضلاء المنطقيين في دليل اثباته
قال السيد الجرجاني في تقرير الدليل في حاشية المطالع
تبعا لمصنف المطالع القاضي الارموي وشارح المطالع
المدقق مولانا قطب الدين الرازي رحمهم الله تعالى تقريره
ان اللزوم ان لم يكن لازما للشيء من المتلازمين اصلا
امكن ارتفاعه عنهما معا وذلك باطل اذ لو كان كما لزم
من فرض وقوعه محال لكن وقوع ارتفاعه يستلزم محالا لانه

اذا ارتفع اللزوم عنهما امكن الانفكاك بينهما فكان اللزوم ثابتا
والمقدر ارتفاعه وامكان الانفكاك بينهما محال اذ لا يخرج
اللازم لازما ولا الملزوم ملزوما انتهى وهو باطل لوجوه الاول
انه على تقدير تمامه يجري في اثبات لزوم اللزوم لشيء من المتلازمين
ايضا مع انه يستحيل ضرورة ان يتحقق علاقة اللزوم بين لازم
واحد وكل واحد من النقيضين وان امكن العكس الثاني
انا لا نسلم ان استحالة ان لا يبقى اللازم لازما ولا الملزوم ملزوما
محال اي حين تحقق المتلازمين لجواز ان يكون تحقق المتلازمين
محالا لم يتحقق اللزوم على تقديره كما ان استلزام امتناع الواجب
بالذات لانتفاء الممكنات متحقق في نفس الامر وان لم يتحقق
على تقدير انتفاء الواجب اذ لا يتحقق حينئذ ظرف نفس الامر
ولذا كان انتفاء الواجب مستلزما لانتفاء اللزوم ايضا
الثالث ان فيه خلطا بين الشرطية اللزومية والشرطية الاتفاقية
العامة فان المحال انما ترتب على انتفاء الثاني في نفسه اي
اللزوم لا على انتفائه على تقدير خصوصه تحقق المقدم اي تحقق
المتلازمين او بدل وقوعي له وهو المناط للمطالعة اي لصدق

الشرطية اللزومية دون الاول فانه مناط الصدق الشرطية
الاتفاقية ان يكون انتفاء نقيض اللازم لازما ولا الملزوم
مرفوعا ح اى على تقدير تحقق المتلازمين محالا لا يدل على مقصوده
لا امتناع على تقدير ان لا يتحقق المتلازمان ان الصانع ثانيا لازم
قوله وهو مناف للكبرى فان الكبرى حملية واللازم من
نقيض الصغرى شرطية ولا تنافي بينهما لان الحكم في الحملية على
ما يتصف بالعنوان بالفعل والحكم في الشرطية بتحقق التالي
على تقدير تحقق المقدم سواء كان المقدم متحققا او لم يكن متحققا
كما فيما نحن فيه فان انتفاء استلزام وقوع شريك الصانع
لرفع امره الواقعي ليس بمتحقق لا يقال فاذا الكبرى حملية على قانون
الفارابي لتحقق المنافاة لانا نقول لا منافاة ح ايضا لان
انتفاء استلزام وقوع شريك الصانع لرفع امره الواقعي
ليس بممكن لا يقال فاذا الكبرى شرطية لتحقق المنافاة
ونقول في اثبات الكبرى حينئذ كلما لم يستلزم وقوع شئ
رفع امره الواقعي كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا كان منتفيا
فيكون مستلزما لرفع انتفائه الواقعي وهو خلاف الفرض لانا

نقول لا منافاة بين الشرطيتين الموجبتين وان كان مقدمهما
واحدا وكان تالياهما نقيضين على انه يمكن منع دليل
الكبرى حينئذ لان استلزام المحال النقيضين ممكن فلا يلزم خلاف
الفرض الدليل الثاني وهو المشار اليه بقوله فان قيل انهما
اثنان الى قوله على ان المدبر واحد انه ان كان المدبر اثنين
فنسبة معلول اليهما اما متساوية من جميع الوجوه بان
لا يكون في واحد منهما ولا في كل منهما ما يختص به ويرجح صدوره
عنه على صدوره عن الآخر من الداعي والمصلحة ونحوهما واما
غير متساوية من جميع الوجوه وكلاهما باطل اما بطلان الاول
فلانه اما ان يكون ترك كل منهما لذلك المعلول مستلزما لفعل
الآخر اياه لحكمة كل منهما ام لا فعلى الاول احداث احدهما ذلك
المعلول يستلزم الترجيح بلا مرجح لان احداث كل منهما ذلك
المعلول ليس اولى بوجه من تركه اياه مع احداث الآخر
اياه نظيرها فرضه في رغيفي الجائع من ان اكله واحدا منهما
ليس اولى من تركه مع اكله الآخر وعلى الثاني اما ان يكون ترك
التارك له مع تجويزه الترك على الآخر قبيحا وخلاف الحكمة ام

والاول يستلزم النقيض والثاني يستلزم ان لا يمكن رعاية
المصالح التي لا تحصى في خلق العالم لان الاتفاقي حينئذ دائما معلوم
ضرورة ان الاتفاقي لا يكون منتظما في امر سهل كصدور
مثل قصيدة من قصائد البلغاء المشهورين عمن لم يمارس
البلاغة وان كان يمكن ان يصدر عنه اتفاقا مصراع مبلغ
او مصراعان فضلا عما نحن فيه واما بطلان الثاني
فلانه يستلزم ان تكون مختلفة من جميع الوجوه بان لا يكون
احدهما قادرا اهلية اصلا لان نسبة قادرين الى معلول
واحد شخصي انما يتصور فيما يمكن ان يكون صدوره عن احدهما
اصلح وانفع من صدوره عن الاخر وهذا انما يتصور فيما كان
نفع فعله راجعا اليه كالعباد واما اذا كان القادران
بريين من الانتفاع كما فيما نحن فيه فلا يتصور ذلك فيه ضرورة
وننبه عليه ان الغني المطلق انما يفعل ما هو الخير في نفسه من
استغنائه عن غيره ان يكون له فيه نفع سواء كان لغيره فيه
نفع كما في ثواب المطيع او لم يكن ومثاله عقاب الكافر ان
لم يكن للمطيع فيه نفع والمراد بالخير في نفسه هنا ان يكون خيرا

مع قطع النظر عن ان فاعله من هو وهذا لا يجري في فعل
واحد شخصي بالنسبة الى عبدين لانه لا يمكن قدرتهما عليه
ولو سلم امكانه يجوز ان يكون صدوره عن احدهما انفع
له لثواب ونحوه دون صدوره عن الآخر ولا يجري ايضا
في فعل واحد شخصي بالنسبة الى الله تعالى والى العبد فانه يمكن ان
يقال اما ان يكون ذلك الفعل خيرا في نفسه او لا وعلى التقديرين
اما ان يكون صدوره عن العبد انفع له ام لا فالاول
وهو ما كان خيرا في نفسه وصدوره عن العبد انفع له
يفعله الله تعالى ويخرج العبد عن القدرة ان علم ان العبد
لا يفعله مع الاقدار ولا يفعله الله ان علم ان العبد يفعله
والثاني ايضا وهو ما كان خيرا في نفسه ولم يكن صدوره
عن العبد انفع له يفعله الله ان علم ان العبد لا يفعله ولا
يفعله الله ان علم ان العبد يفعله لكون هذا الاقدار خيرا في
نفسه والثالث وهو ما لم يكن خيرا في نفسه وكان النفع
للعبد لا يفعله الله تعالى سواء كان فعل العبد كايمان المؤمن
او لم يفعله كايمان الكافر والرابع وهو ما لم يكن خيرا في نفسه

الدليل

ولم يكن اتفق للعبد لا بفعل الله تعالى سواء فعله العبد ام لا

الثالث

انه لو كان المدبر اثنين لكانت نسبة معلول معلول اليهما
اما متساوية من جميع الوجوه او لا وكلاهما باطل اما بطلان
الاول فلان صدور بعض المعلولات عن احدهما وبعض
آخر منها عن الآخر منهما يحتاج الى ثالث هو فرض منهما
اي المميز ويعين كل معلول معلول لواحد معين منهما حتى
يكون المدبران اثنين لامتناع الترجيح من جهة الفاعلين
بلا مرجح اي بلا داع اصلا كما هو المفروض فيلزم خلاف
الفرض وهو ان يكون المدبر اثنين لانه لو لم يكن التعيين
والتمييز صادرا عن الثالث على سبيل التدبير كان
على سبيل الايجاب وكان التاثيرات الطبيعية عندهم لم تكن
نسبة معلول معلول الى كل من الاولين متساوية لان
اثر الطبيعة ما لم يجب بوجوب سابق لم يقع كما ذكرنا فلم
يكن احدهما قادرا عليه اصلا ثم نقل الكلام الى الثالثة ونقول
نسبة معلول معلول الى كل منها اما متساوية من جميع الوجوه
ام لا ويبطل الاول بانه يلزم ان يكون المدبر جميعه لانه يحصل

الاحتياج

الاحتياج حينئذ الى فرض احدهما لتمييز اثر احد الاولين
عن اثر الثالث والاخرى لتمييز اثر الآخر من الاولين عن
اثر الثالث لما ذكرنا من امتناع الترجيح من جهة الفاعلين
بلا مرجح ويتسلسل الى ما لا نهاية له في الكثرة فيلزم التسلسل ايضا
وانما لم يتعقب ذلك بعد نقل الكلام الى الثالثة بالاحتياج الى فرض
واحدة للتمييزين حتى يكون المجموع اربعة لاحتمال ان كان
المط وهو لزوم التسلسل حاصلا به ايضا لان هناك ثلثة تمييزات
وتخصيص واحد منها بالمميز كما هو المفروض واشتراك اثنين
منها بواحد مع اتحاد النسبة تحكم واما بطلان الثاني فلما
في بيان بطلان الشق الثاني من الدليل الثاني وقد ظهر
بما حررنا ان الترديد المذكور في الدليل الثاني ملحوظ في
الدليل الثالث ايضا والمذكور في كل من الدليل الثاني
والثالث ابطال الشق الاول بدليل على حدة وابطال
الثاني مطوي في كليهما لاشتراكه فيهما والقرينة عليه تغيير
الاسلوب في الانتقال من دليل الى آخر حيث اتى فيه
اولا بلفظ فان قلت وثانيا بلفظ ثم يدرك والله اعلم انه

فذكر الاذهان في تفسير الادلة الثلثة المذكورة في
الحديث الشريف ولاسيما في الثالث فذهب طايفة
الى ان المراد بالفرجة فيه المجموع المركب وانه واجب لذاته
لانه غني عن المؤثر وكل ممكن محتاج الى المؤثر وذكر بعض منهم
ان المقصود الزام المثبتة في الواجب اثنين اثبات ان
المجموع المركب بسيط ايضا لمنافاة التركيب الوجوب الذاتي
وتوهم بعض آخر منهم ان المقصود انما هو لزوم خلاف الفرض
في كل مرتبة من العدد فرض اول الامر انها عدد الواجب
من اثنين او ثلثة او غير ذلك من المراتب الغير المتناهية
وفيه انه يأباه لفظ الفرجة لان الفرجة في اصل اللغة الشق
من اجزاء الحائط فالمناسبة بعيدة وانه ينبغي ان يكون
بدل الخمسة سبعة وان كون كل ممكن سواء كان بسيطا
ام مركبا محتاجا الى المؤثر مم قبل اثبات التوحيد ولا لزم
انسداد باب اثبات الواجب بالذات على طريقة الفلاسفة
ايضا لانه يكفي فيه كون كل ممكن بسيط محتاجا الى المؤثر
ولانه لا يمكن ايراد هذا المنع عليه في ذلك الباب كما لا يخفى

لانحصار سنده في جواز التركب من الواجبين ومعلوم انه
لا يتعلق تأثير بالمركب على حدة اي سوى التأثير في المتعلق باجزائه
سواء كان مركبا من الممكنات الصرفة ام من الواجب و
الممكن ام من الواجبات الصرفة ويرد ايضا على من ادعى
الزام المثبتة في واجب الوجود بالذات انه ينبغي حينئذ ان يستدل
قوله عليه السلام على ان المدبر واحد بقولنا على ان الواجب
بالذات واحد وعلى من توهم لزوم خلاف الفرض
انا اذا فرضنا من اول الامر ثلثة مثلا فاما ان نفرض
ثلثة آحاد او ثلثة مطلقة فعلى الاول الخمسة والسبعة لا تستلزم
خلاف الفرض وعلى الثاني لا نم لزوم الخمسة لجواز ان يكون
الثالث مركبا من الاولين وبضم الكل الى الجزء لا يحصل شيء
آخر البحث الثاني لا ينافي اقتضاء العبد في نفوره لانه على عصيانه
ان يتفق بكل واحد من افعال الحسنة والقبيحة توفيق الله
او خذلانه فان المراد بالتوفيق هنا فعل ما ذكر من امر
يعلم ثم ان العبد يختار به الطاعة او يمتنع عن المعصية اي
بدون قسر والجاء سواء كان مقربا الى الطاعة او الامتناع

عن المعصية ام لا وبالخذلان فعل او ترك من الله تعالى يعلم
ان العبد يختار به ترك الطاعة او فعل المعصية سواء كان
مبعدا عن الطاعة او ترك المعصية ام لا كما في قوله تعالى
يضل به كثيرا والمشهور في حد التوفيق لطف تعالى بالعبد
مقيدا بنفع اي بقربه الى الطاعة فيختار بها لاجله او ما يبعده
عن المعصية فيمتنع منها لاجله اي مع استغناء الايجاد وقد
يخص التوفيق بلطف يفعله الله تعالى بالعبد يختار معه الطاعة
ويسمى اللطف الذي يمتنع معه من المعصية عصمة
البحث الثالث لا نزاع في اختيار العبد في فعله ولا في انه على عصيانه
ان يكون جميع افعاله مخلوقة لله تعالى الخالق لكل شيء قال
في الصحاح الخلق التقدير يقال خلقت الاديم اذا قدرته
قبل القطع انتهى وفي كتاب التوحيد لابن بابويه في باب
اسماء الله تبارك وتعالى الخلق في اللغة تقدير كل شيء يقال
في مثل اني اذا خلقت فريت لا كمن يخلق ولا يفري و
في قول ائمتنا عليهم السلام ان افعال العباد مخلوقة خلق تقدير
لا خلق تكوين وخلق عيسى من الطين كهيئة الطير هو خلق

تقدير ايضا وكون الطير وخالقه في الحقيقة الله عز وجل
انتهى والمراد بالتقدير التدبير وهو ان يفعل ما يفعل المدبر
للصواب الناظر في ادبار الامور واذا اطلق الخلق خص
بالله تعالى اخذا بما في قوله تعالى في سورة فاطر هل من خالق
غير الله يرزقكم من السماء والارض على تقدير كون
يرزقكم كلاما مستانفا بل على تقدير كونه ايضا مفسرا
للخلق ايضا وقوله تعالى في سورة الاعراف الا له الخلق والامر
على تقدير تعلق الحصر المفهوم من تقديم الظرف بكل منهما
وكان المراد به التدبير من جميع الوجوه ويسمى تفضلا
كما سيجيء بعيد هذا او خلق النظام المشاهد في السموات والارض
وخلق الشيء اعم من تكوينه ويجب ان يكون الخالق
للشيء عالما به من الوجه الذي هو خالق له كما في قوله تعالى
في سورة الملك الا يعلم من خلق ومما يؤنس ورود خلق
الله تعالى بمعنى التقدير والتدبير قوله تعالى في سورة الزمر خلقكم
من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها باعتبار العطف بثم
وتبديل الخلق بعده بالجعل وبعض المفسرين قال ثم

ههنا للتعجب وقوله تعالى في سورة الاعلى الذي خلق فسوى
باعتبار العطف بالفاء وان يكون معنى سوى كون
على وفق التدبير او كون المبادي التي تنوط عليها
افعال العباد الاشرار كه بين فعل السعيد وفعل الشقي
والله اعلم والهدى، روي عن النبي صلعم انه قال اول
ما خلق الله العقل وقد تحير فيه ناصر مذهب الاشعري
في كون الخلق بمعنى التكوين من حيث ان هذا العقل
عرض عند المتكلمين ويمتنع كون العرض قبل المعروض
والغزالي في كتاب الاحياء قال هذا من علم المكاشفة
ولا يليق ذكره بعلم المعاملة انتهى وبينه في رسالة لها ان
المراد بالعقل الروح وانه جوهر مجرد غير متحيز وقال انه
منع الرسول صلعم من افشاء هذا السر وكشف حقيقة الروح
لان الافهام لا تحمله انتهى والاصوب ان المراد بالعقل
رعاية الاداب الحسنة في تحصيل علم الدين والعمل به
بقدر الوسع وان الروح يطلق على معان وان المسئول
عنه في قوله يسئلونك عن الروح قل الروح من امر

ربي

ربي هو المذكور في قوله تنزل الملائكة والروح وفي
قوله في سورة النحل ينزل الملائكة بالروح من امره
على من يشاء وانه منع الرسول صلعم من افشاء هذا
السر قوله الروح من امر ربي بيان للروح ومن للتفصيل
فان المراد بامر ربي ما انزل الله على رسوله من الحكم
وهو المذكور في سورة القدر من كل امر وفي سورة
الدخان فيها يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا وفي
سورة الشورى وكذلك اوحينا اليك روحا من
امرنا والروح نوع من البصيرة والفهم والالهام يحتاج
الائمة في ليلة القدر ونحوها لاستنباط كل امر حكيم من
القرآن والعمل به كما هو مذكور في الكافي في كتاب الحجة
في الباب الروح التي يسدد الله بها الائمة عليهم السلم
وان في الانسان من معاني الروح جسم هوائي كما
يظهر من روايات باب معنى قوله عز وجل ونفخت فيه
من روحي من كتاب التوحيد لابن بابويه وانه لا مجرد
سوى الله تعالى بيان تخلص خلقه ثم يكمل بعض ان الفضل على

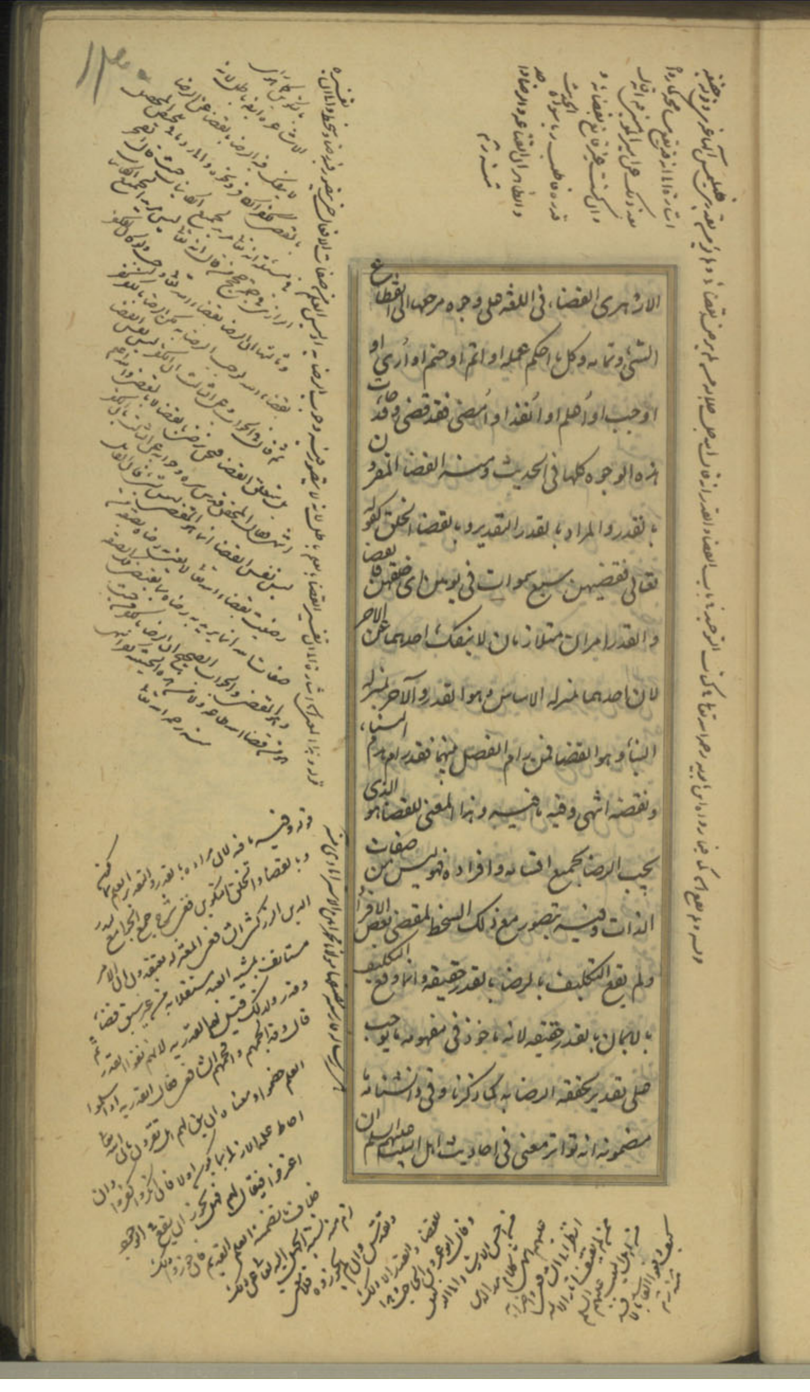
ضربين الاول فعله تعالى والقادر يستحيل صدور الفعل عنه
بدون داع وتدبير ورعاية المصالح في افعاله تعالى
معلوم والثاني فعل غيره له وانه تعالى قد يخص مخلوقه
على فعل دون فعل ومن وجه دون وجه وطلب من
بعض منهم دون بعض فعلا ما مع التوفيق واما مع
الخذلان دون فعل وهكذا من الصفات ثم قد يحول
منهم ومن مقدورهم كالماء الصوارف بعد عزم العبد
وذلك لا يصح بدون التدبير التام وعلى تقدير تسليم ثبوت
الا فعال الطبيعة على ما ذهب اليه الفلاسفة يجري نظير ما
ذكرنا فيها ايضا ونعم رجزا والحمد لله الذي برهانه
ان ليس شان ليس فيه شانه البحث الرابع لا ينافي ان
العبد في فعله ولا لوم على عصيانه ان يكون الكل بقضائه
وقدره ثم وليس المراد بهما هنا ما ذكرنا من عدا
من الخصال السبع بل المراد بكل منهما ما يعم الخصال الخمس
الاول منها وهي المشية والارادة والقدر والقضا
والاذن فنقول حقيقة القضا بالمد وقد يقصر الحكم وهو الاتمام

والفراغ

والفراغ من الشيء ويعبر عنه بالقطع وبالفصل ايضا كقوله
تعالى في سورة النمل ما كنت قاطعة امرا حتى تشهدون و
وفي سورة الحج ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ومطاوعه الانفصال
ومنه القاضي بمعنى الحاكم لانه ينفصل عنده المعاملات
والمنازعات بحيث لا رجوع فيها ومنه قوله تعالى في سورة
بني اسرائيل وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
اي بين جميع حدود التوحيد وشروطه ولم يبق شيء
منها مشتبها ومنه قوله تعالى في سورة فصلت فقضاهن
سبع سموات اي فصل امرهن في احداثهن بحيث
لا نقص فيه ولا رجوع وقس على هذا جميع موارده و
تعديته بالى في قوله تعالى في سورة بني اسرائيل وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين
لتضمين معنى الانهاء وهو الاعلام اي دبرنا وقوع ذلك
لسوء اختيار المخاطبين تدبيرا فصلا لا يلحق البتة خلافه
او بيناه في الكتاب بيانا فصلا لا يجري فيه شك منهيين
ذلك الى بني اسرائيل والمراد بالقضا هنا اتمام التدبير والفراغ

منه بحيث لا ندم فيه ولا رجوع وهو المراد بالتدبير من
كل وجه وهو متعلق بكل واحد من الافعال الواقعة في
العالم خيراً وشراً فعل نفسه تعالى وفعل غيره والقدر وحقيقة القدر
بفتح القاف وفتح الدال وسكونها وكذا القدر بضم القاف
وسكون الدال وكذا المقدار مبلغ الشيء اللائق به كقوله
تعالى في سورة الحجر وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم وقوله تعالى في سورة القمر انا كل شيء خلقناه
بقدر وكقوله تعالى في سورة الرعد وكل شيء عنده بمقدار
والمراد به هنا الخلق والتدبير على طبق ذلك المبلغ وقد
يطلق عليه التقدير ايضاً وظهر بما ذكرنا ان قضاءه تعالى
وقدره خلقان من خلقه تعالى كما رواه ابن بابويه
في اول باب القضاء والقدر من كتاب التوحيد اي
نوعان بحسب المفهوم لخلقه فان التدبير المطلق يسمى
خلقاً وان قيد بقيد اللزوم يسمى قضاءً وان قيد بقيد
المطابقة للمقدار اللائق يسمى قدراً ولا يتحقق شيء من الاشياء
الا مع هذين القيدين جميعاً وفي نهاية ابن الاثير قال

الازهري



الازهري القضاء في اللغة على وجوه مرجعها الى انقطاع
الشيء وتمامه وكل ما احكم عمله او اتم او ختم او ادّي او
اوجب او اعلم او انفذ او امضي فقد قضي وقد جاءت
هذه الوجوه كلها في الحديث ومنه القضاء المقرون
بالقدر والمراد بالقدر التقدير وبالقضاء الخلق كقوله
تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن فالقضاء
والقدر امران متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر
لان احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة
البناء وهو القضاء فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء
ونقضه انتهى وفيه ما فيه وهذا المعنى للقضاء هو الذي
يجب الرضا بجميع افراده وافراده فهو ليس من صفات
الذات وفيه تصور مع ذلك السخط للمقضي بعض الافراد
ولم يقع التكليف بالرضا بالقدر حقيقة وانما وقع التكليف
بالايمان بالقدر حقيقة لانه ماخوذ في مفهومه ما يوجب
على تقدير تحققه الرضا به كما ذكرنا وفي ذلك شناعة
مضمونه انه تواتر معنى في احاديث اهل البيت عليهم السلام ان

الوجود والعلم والقدرة والسمع والبصر من صفات ذات
الصانع تع وان المشية والارادة والتقدير والقضا
والامضاء والكلام من صفات فعله تع وفيه ايضا
مضمون في الاحاديث ان العلم سابق على المشية
والمشية على الارادة والارادة على التقدير والتقدير
على القضا والقضا على الامضا وفيه ايضا مضمونه
ان المراد بالمشية والارادة والتقدير والقضا والامضا
اصناف النقوش التي يفعلها الله عز وجل اولا في اللوح
المحفوظ وثانيا في كتاب آخر موضوع في السما الدنيا وهذه
النقوش متفاوتة بالاجمال والتفصيل فكل سابق
مجمل بالنسبة الى اللاحق وبالعكس الحتم والقرب منه
فآخر الاصناف محتوم انتهى فان قلت اذا كان قضاؤه
تعالى قدرا ولا رجوع فيه فما معنى البدا له تع ومعنى
قوله تع لكل اجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب قلت ليس في البدا سد نعم رجوع عن شيء بل معنى
البدا له ان يتجدد له تع اضيا فعل لم يعلم غيره حتى

اوليائه وفي الروايات ان الكلام لاثبات البدا مقدم
من افضل العبادات ووجهه انه يتضمن الرد على الشياه
الزنادقة الفلاسفة القائلين بان الله تعالى لا يحدث شيئا
فيوما شيئا بل انما فعل ما فعل مرة واحدة في ظرف غير
الزمان ويسمونه الدهر ويتضمن ايضا الاقرار باختصاص
علم الغيب بالله تعالى وهو الايمان بالغيب الذي هو
اصل الاهتدا بكتب الله تع ورسله وحججه كما في قوله
تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب وهو رد على
قوم اجترأوا على الله وعلى رسله وانبيائه حيث قالوا
مراتب النفس الناطقة اربع العقل الهيولاني والعقل بالملكة
والعقل المستفاد والعقل بالفعل وصاحب النفس القدسية
وهو من في اخر المراتب يصير جميع النظريات ضروريات
عنده وعلى سائر المنحرفين من الاشراقيين والصوفية
والهنود وغيرهم وقد كذب سيدنا الاجل المرتضى في تسلية
المنجمين ثم كذب في مسئلة اخرى مع اقوالهم حكايات
الكهنة المنقولة عنهم قبل دخولهم في دين الاسلام بانه يلزم

ان لا يكون الاخبار عن الغائبات مثل ما كان وما يجدد من
معجزات الانبياء عليهم السلام وهو خلاف اجماع المسلمين انتهى
ويمكن ان يكون المراد لكل اجل كل زمان تخص شريعة
مختصة به والشرايع ستة شريعة آدم وشريعة نوح وشريعة
ابراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة محمد صلى الله
عليه وآله والمراد بكتاب القران ونحوه والمراد بالمحو
نسخ حكم كان قبل والمراد بالاثبات تجدد حكم لم يكن
قبل والمراد بام الكتاب المحكمات من جملة الكتاب بانه نهى
عن اتباع الظن والاختلاف بالراي والاجتهادات
الظنية لظهور معاني الآيات المتشابهات بهن بتوسط
دلالتهن على وجوب الامام العالم بجميع معاني المتشابهات
وجميع احكام الشريعة في كل زمان كما في سورة آل عمران
هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب والمراد بقوله وعنده ام الكتاب ان ام الكتاب
كان في كل شريعة وهو محفوظ لم يتعلق به نسخ من الله ولا
تجديد في شريعة من الشرايع وقد يطلق البداء ثم على ان يتجدد

له اختيار فعل لم يعلمه العوام من الناس وفي نهاية ابن الاثير
في حديث الاقرع والابرص والاعمى بدا لله عز وجل ان
يبتليهم اي قضى بذلك وهو معنى البداء هاهنا لان القضاء سابق
والبداء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله
غير جائز انتهى وفيه ما فيه البحث الخامس الظاهر من كثير
من احاديث اهل البيت عليهم السلام ان المفوضة هم القدرية
الذين ورد فيهم انه مجوس هذه الامة ووجهه انهم اثبتوا
جميع القدر بالمعنى السابق في افعالهم الاختيارية لانفسهم
حيث كذبوا بقدر الله تعالى وجحدوه وجهها كما قاله المجوس
في صدور الشر عن اهرمن فان قلت لم خصوا باسم القدرية
وهم كما انكروا قدره ثم انكروا مشيته وارادته وقضاءه
واذنه ايضا كما مر في اول هذه المقدمة الثانية قلت لانهم
لم ينسبوا التدبير المنفي عن الله تعالى الى انفسهم الا من
وقت قدرتهم على الفعل والترك بزعمهم اي قبل وقت
الفعل وهو وقت القدر كما مر انفا في اول المقدمة ووسمهم
باول خلافهم اولى من وسمهم بما بعده على ان المراد بالقدر

هنا باب دق القضاء ونعم الخصال الخمس وفي الكافي في
كتاب الحجة في باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في
امر الامامة عن ابي الحسن موسى ع لا الى المرجئة ولا الى
القدرية ولا الى الزيدية ولا الى المعتزلة ولا الى الخوارج
الى آلي ولعل وجهه ان الاعتزال هو القول بالوعيد الذي
به فارق اولا واصل بن عطا استاده الحسن البصري
فبين المعتزلة والقدرية عموم وخصوص من وجه فان اكثر
المعتزلة قدرية واكثر القدرية معتزلة ويجي في فصل في
ان العباد لم تزد بوجوب العمل بالقياس اطلاق اسم
القدرية على ما يقابل العدلية واطلاقه الجبرية ايضا على ما
يقابل العدلية وقال بعض الفضلاء معنى القدري من يجعل
قدر الله مقدما قدرا حتما اي بحيث لا تعلق بفعل العبد كان
موجبا له جبرا سواء جعل مقدم الشرطية غير واقع في حق
افعال العباد كما ذهب اليه المعتزلة او واقعا كما ذهب اليه
الاشاعرة وامثالهم من المجبرة وعلى كل تقدير لا يصح
مما جاء ان يقال في معنى القدرية جاحدو القدر او جاحدون

الاول

الاول ان جاحدي قدر الله على قسمين اولهما الذين انكروا
تعلق قضاء الله وقدره بافعال المكلفين بقولهم بالتفويض
وهم المعتزلة وثانيهما الذين صدقوا بتعلق قضاء الله وكذبوا
بقدره بناء على توهمهم ان نحو خلق الكافر وقد علم الله منه
انه سيفعل باختياره ما يعذب بالنار بسببه ابدا الآبدين
ليس فيه رعاية مصلحة وكل منهما كافر غير مؤمن بالقدر
لكن انما تسمى بالقدرية الطائفة الاولى الثاني ان جحد القدر
حكم من احكام القدري لا يعتبر في نفس مفهومه ثم لا حاجة
الى مثله هنا قال بعض الظرفاء انما الحاجة اليه في تسمية بعض
النواصب نفسه سنيا وتسمية مخالفه رعيا وذلك ان
النواصب لما زعموا ضلال الامامية واكثر احكام الشرع عن خطاب
عن الرسول ص راسا حكموا انفسهم فيها وفتحوا باب الاجتهاد
والقياس والاستحسان ونحو ذلك حتى قدم ابو حنيفة القياس
على خبر الواحد دون المتواتر ومعلوم ان المتواتر اقل
قليل واما شيعة اهل البيت الامامية رضوان الله عليهم فلا يعملون
في الدين الا المنقول عن النبي ص المحفوظ عند اهل البيت

عليهم السلام وسيتضح هذا عند قول الله واما القياس والاجتهاد
فهذا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما فالناصبي
سني بمعنى جاحد السنة والامامي بمعنى جاحد البدعة اللهم الا
ان يراد بالسنة سنة بني امية على ما ذكره بعض في وجه حدوث
هذه التسمية وكذلك في النصب باعتبار معنييه او كليهما او نحو
ذلك ويشهد بذلك ان عائشة لما حاربت عليا ع
في وقعة الجمل وكانت تقول فيه ما قالت كان يعظمها
ويوثقها معوية لذلك وتبعه في ذلك اهل السنة حيث
جعلوا اجل احاديث صحاحهم مرويا عنها كما في صحيح البخاري
ومسلم فصححوا قولها ونحوها غاية الوثوق وعائشة هي
التي كذبت على النبي ص في حيوته مع خوفها منه ومن
نزول الوحي وورد جبهته ص بالكذب عليه حتى ورد فيها وفي
حفصة في سورة التحريم فما بالها لما خرجت على ما بعد قوله
وقرن في بيوتكن وتاكيده بقوله واذكرن ما يتلى اكتسبت
هذه المرتبة من الوثوق مع انتفاء الصوارف عن الكذب
من الخوف من النبي ص ومن نزول الوحي فيها ومع تحقق الدواعي

الى الكذ

وذلك [illegible] العداوة لاهل البيت عليهم السلام [illegible]

الى الكذب من عداوة علي ع وشيعته ومن يرد افساد امر
الائمة بدعوى توثيقها وتصحيح رواياتها متى ورد عن دعوى نزهها
فقط كما قد يكون مع المغروية كليستش روايتها حال النبوة
عما بعد لانه اخفى للحيلة وامثال ذلك كثيرة في مستشهد بوذ
بالله من الغوائل والعناد انتهى هذا هو الكلام المشبع الطويل
الذيل في اثبات مذهب شيعة اهل البيت عليهم السلم المقتفين
لاثارهم وابطال المذاهب الاربعة من الخمسة المذكورة
في اول المقدمة المقدمة الثالثة الوجوب الشرعي قد يطلق على
كون الفعل الاختياري للعبد بحيث اذا علم جميع جهاته المتعلقة
من الشارع وتركه لا سهوا استحق عليه العقاب وقد يطلق
على كون الفعل الاختياري للعبد بحيث اذا علم من الجهات
المتعلقة من الشارع ما في وسعه العلم به وتركه لا سهوا استحق
عليه العقاب ولنسم الاول وجوبا شرعيا واقعيا والثاني
وجوبا شرعيا ظاهريا وقسما من الثاني وهو كون فعل العبد
الاختياري بحيث اذا تركه لا سهوا استحق عليه العقاب وجوبا
شرعيا واصليا بالفعل وقس على ذلك الوجوب العقلي وغيره

١٣٥

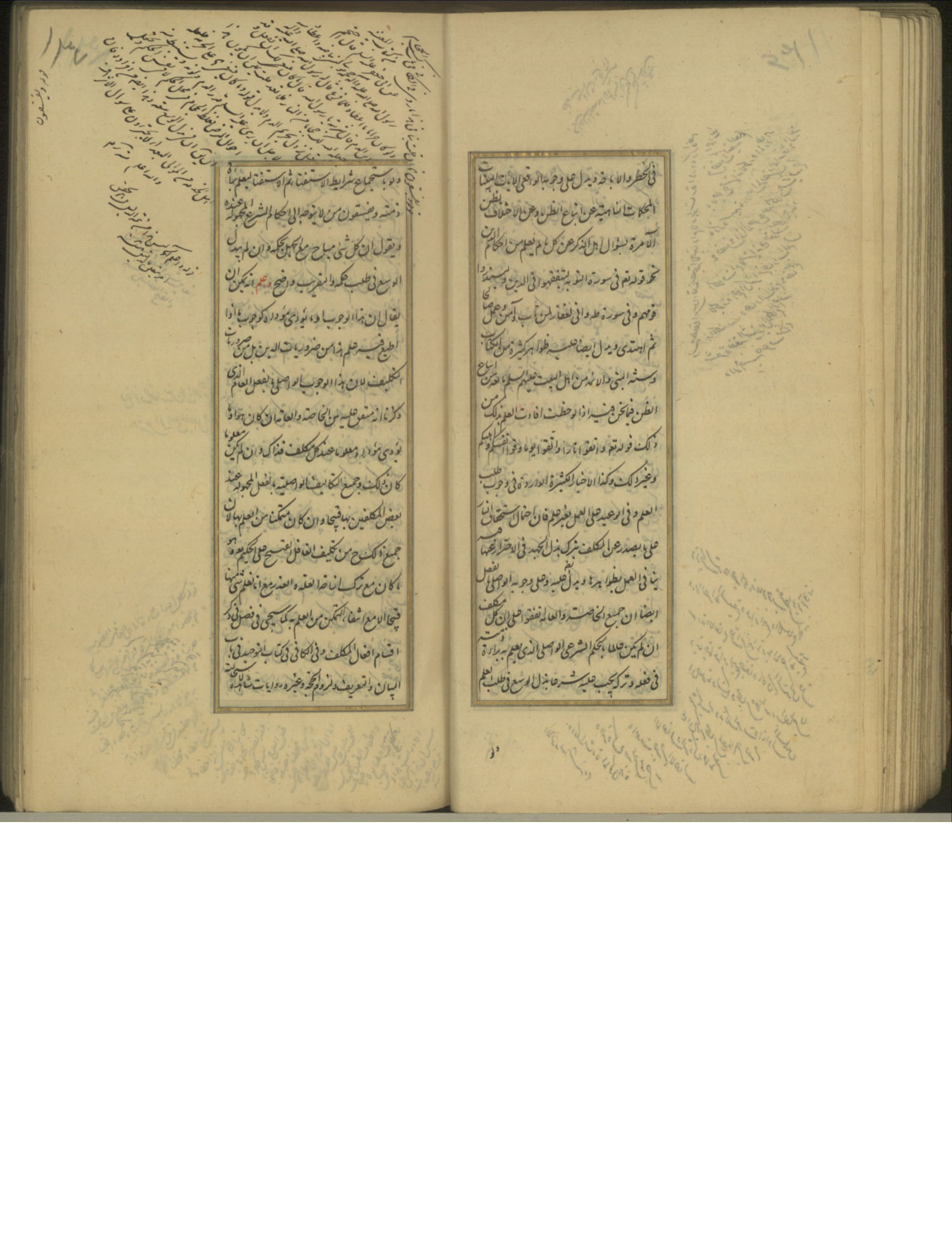
الوجوب من اقسام الاحكام فالوجوب العقلي الواقعي كون
الفعل بحيث اذا علم العبد جميع جهاته وتركه لا سهوا استحق
عليه الذم والوجوب العقلي الاصلي كون الفعل بحيث اذا
علم العبد من جهاته ما في وسعه العلم به وتركه لا سهوا استحق
عليه الذم فيحصل احكام شرعية واصلية واحكام شرعية
واقعية واحكام عقلية واصلية واحكام عقلية واقعية فكل
واحد من الاحكام الخمسة المشهورة له اربعة اقسام بين
الواجب الشرعي الاصلي والواجب الشرعي الواقعي عموم
من وجه لان بعض الافعال يجتمعان فيه كالصلوة
والزكوة ونحوهما مما علم وجوبه اما ضرورة من الدين واما بالغير
ومنه حكم القاضي بشهادة عدلين فيما يسمع شهادتهما فيه
وان كانا كاذبين في نفس الامر لان الجهل بكذبهما لا ينافي
العصمة والعلم بجميع الاحكام والخطابات المتلقاة من الشارع
وكذا صلوة من اجتهد واستفرغ طاقته على خلاف جهة القبلة
اليه وامثال ذلك من الاحكام الوضعية المعلقة على الظن
بمحل الحكم الشرعي لا بنفس الحكم الشرعي والمشهور في المراد

نفس الحكم الشرعي قضية محمولها الحكم المنسوب الى الشارع
باذ مستلق منه وانما سميت نفس الحكم الشرعي تسمية باسم
المحمول ومراد ما بها ههنا ظاهر والمراد بمحل الحكم الشرعي قضية
ليست نفس الحكم الشرعي وهي بحيث اذا جعلت صغرى
وضمت الى كبرى هي نفس الحكم الشرعي على شروط الشكل
الاول انتجت قضية هي جزئية من جزئيات الكبرى نحو قولنا
هذا الماء كر لاقته النجاسة بدون تغير وكل ماء هو كذا فهو
النجاسة بدون تغير تجوز الصلوة في ثوب ملطخ به اي
ان لم يحصل فيه نوع آخر للجواز فهما ينتجان ان هذا الماء
تجوز الصلوة في ثوب ملطخ به وانما سميت بمحل الحكم الشرعي
تسمية باسم المحمول فيها ايضا لان محمولها الاوسط الذي
هو موضوع في الكبرى والمحمول فيها الحكم الشرعي والموضوع
محل للمحمول او تسمية باسم الموضوع لان موضوعها الاصغر
الذي هو محل في النتيجة للاكبر الذي هو الحكم الشرعي والاد
النسب وبعضها واجب اصلي فقط وبعضها واجب
واقعي فقط ولا يمكن هذا ان الارخصة لعذر الجهل بخطاب

مستفتي من الشارع فيها كما مر مثالها اذا بذل العامي
الذي لا يقدر على البحث والتفتيش جهده في شروط جواز
العمل بفتوى مفت فافتاه في شرط الصلوة بخلاف حكم الله
لتقية ونحوها فان الصلوة على شرط المفتي واجبة واصلية
فقط والصلوة على شرط يوافق حكم الله الذي يعلم اذا
علم جميع خطاباته واجبة واقعية فقط ومن الواجب العقلي
الواقعي والواجب العقلي الواصلي عموم من وجه في حفاظ
فان الحكم الواصلي والواقعي متلازمان في حق القديم نعم
اذ لا يتصور فيه جهل بجهة من جهات الفعل والواجب الشرعي
الواقعي اخص مطلقا من الواجب العقلي الواقعي لتحقق الثاني
في افعال الاطفال المراهقين ونحوها دون الاول واخص من
وجه من الواجب العقلي الواصلي والواجب الشرعي الواصلي
اخص مطلقا من الواجب العقلي الواصلي واخص من وجه
من الواجب العقلي الواقعي وقس على ذلك غير الوجوب
من اقسام الاحكام مثلا بين التخيير الشرعي الواصلي والتخيير
الشرعي الواقعي عموم من وجه فان التخيير من خصال الكفارة

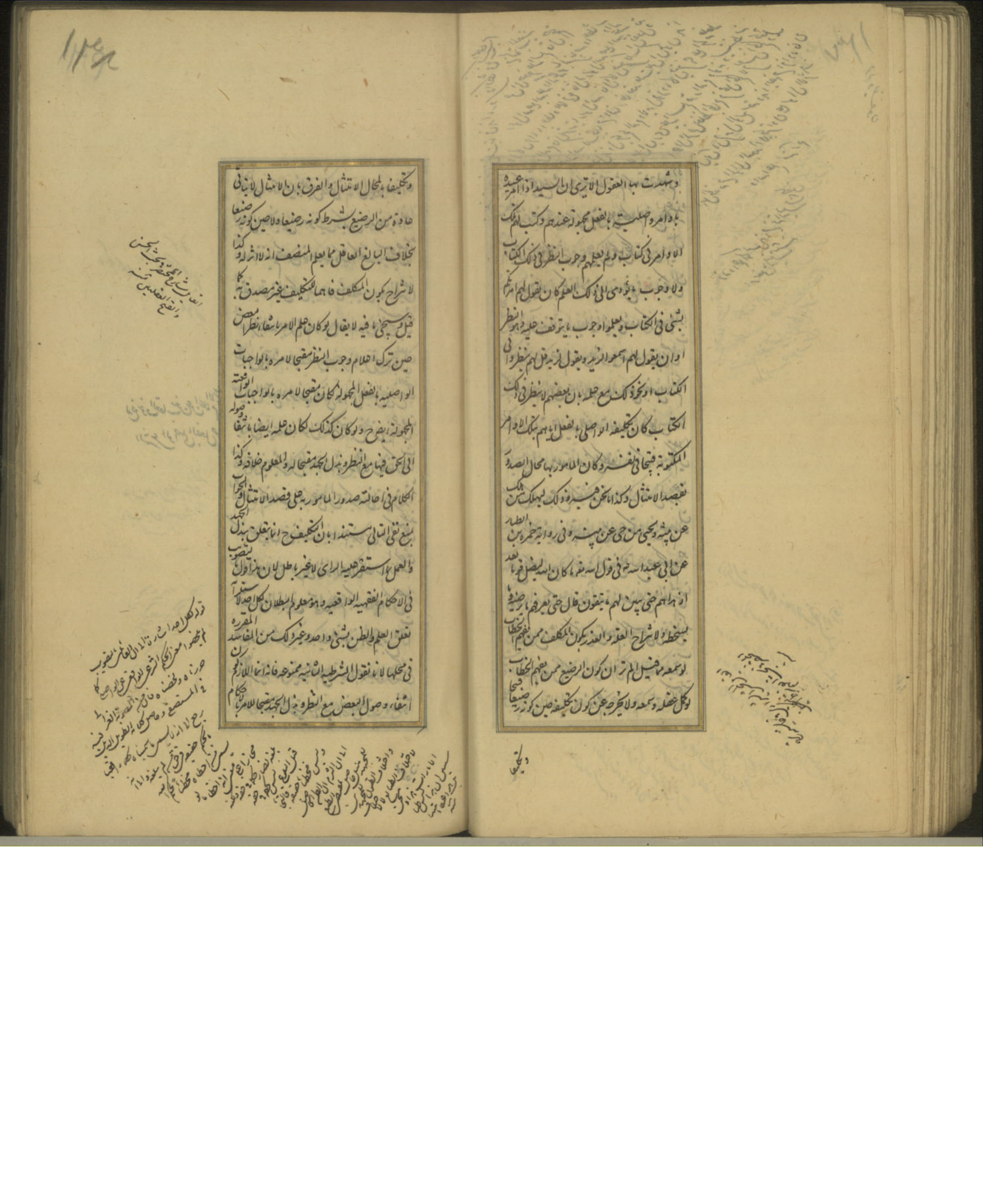
تخ

تخيير واقعي وواصلي اذا كان حقا معلوما وواقعي فقط
اذا كان حقا مجهولا مع بذل الجهد والتخيير الذي سيذكره
المص في فصل في ذكر القرائن التي تدل على صحة اخبار الآحاد
وهو فيما تعادل الخبران من غير ترجيح باحد وجوه
المقررة المبينة في ذلك الفصل والذي سيذكره في فصل
في كيفية العلم بالاجماع وهو فيما اختلفت اقوال الامامية
فيه من غير ترجيح تخيير واصلي فقط فيجوز تحقق الاجماع بعده مطلقا
المقدمة الرابعة ان العلم بمسائل اصول الفقه انما يستلزم
العلم بالاحكام الفقهية الواصلية لا الواقعية الا في النادر
اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول في تقرير الدليل على
وجوب شدة الاهتمام بعلم اصول الفقه ان كل فاعل او تارك
من المكلفين يجب شرعا عليه وجوبا واقعيا وواصليا
ان يعلم قطعا ان فعله او تركه مما يجوز له بالجواز الشرعي
الواصلي بالفعل اي لا يستحق العقاب عليه اما بان يبذل
وسعه في طلب حكمه الواقعي ولا يجد ما يقتضي استحقاق العقاب
عليه فيعلم انتفاء الاستحقاق واما بغيره كما سيجيء في الكلام



في الحظر والاباحة ويدل على وجوبه الوافي الآيات البينات
المحكمات الناهية عن اتباع الظن وعن الاختلاف بالظن
الآمرة بسؤال اهل الذكر عن كل ما لم يعلم من احكام الدين
نحو قوله تعالى في سورة التوبة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم وفي سورة طه واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا
ثم اهتدى ويدل ايضا عليه ظواهر كثيرة من الكتاب
وسنة النبي والائمة من اهل البيت عليهم السلام المانعة من اتباع
الظن فيما نحن فيه اذا لوحظت افادت العلم بذلك من
ذلك قوله تعالى واتقوا نارا واتقوا يوما وقوا انفسكم واهليكم
وغير ذلك وكذا الاخبار الكثيرة الواردة في وجوب طلب
العلم وفي الوعيد على العمل بغير علم فان احتمال استحقاق النار
على ما يصدر عن المكلف بترك بذل الجهد في الاحتراز عنها
ينافي العمل بظواهرها ويدل عليه وعلى وجوبه الوافي النفس
ايضا ان جميع الخاصة والعامة اتفقوا على ان كل مكلف
ان لم يكن عالما بالحكم الشرعي الواقعي الذي يعلم به براءة ذمته
في فعله وتركه يجب عليه شرعا بذل الوسع في طلب العلم

ولو باستجماع شرائط الاستفتاء ثم الاستفتاء ليعلم براءة
ذمته ويفسقون من لا يتوجه الى احكام الشرع المجهولة عنده
ويقول ان كل شيء مباح مع الجهل بحكمه وان لم يبذل
الوسع في طلب حكمه والتقريب واضح واعلم انه يمكن ان
يقال ان هذا الوجوب بالاداء يؤدي مؤداه كوجوب ما اذا
اطيع فيه علم هذا من ضروريات الدين بل من ضروريات
التكليف لان هذا الوجوب الاصلي بالفعل العام الذي
ذكرنا انه متفق عليه من الخاصة والعامة ان كان هو او ما
يؤدي مؤداه معلوما عند كل مكلف فذاك وان لم يكن معلوما
كان ذلك وجميع التكاليف الاصلية بالفعل المجهولة عند
بعض المكلفين بها قبيحا وان كان متمكنا من العلم بها لان
جميع ذلك حينئذ من تكليف الغافل القبيح على الحكيم بعد و
ما كان مع ترك ايضاح العلة والعذر مع انا نعلم نفيهما
قبحا الا مع اشتغاله التمكن من العلم به كما سيجيء في فصل ذكر
اقسام افعال المكلف وفي الكافي في كتاب التوحيد في باب
البيان والتعريف ولزوم الحجة وغيره روايات شاهدة



وشهدت بها العقول الا ترى ان السيد اذا امر عبيده
باوامر وصلت بالفعل مجهولة عندهم وكتب لهم تلك
الاوامر في كتاب ولم يعلمهم وجوب النظر في ذلك الكتاب
ولا وجوب ما يؤدي الى ذلك العلم كان يقول لهم امرتكم
بشيء في الكتاب فاعلموا او جوب ما يتوقف عليه وهو النظر
او ان يقول لهم اسمعوا الزيد ويقول لزيد قل لهم انظروا في
الكتاب او نحو ذلك مع علمه بان بعضهم لا ينظر في ذلك
الكتاب كان تكليفه الاوامر الاصلي بالفعل اياهم بتلك الاوامر
المكتوبة قبيحا في نفسه وكان المامور بها محال الصدور
بقصد الامتثال وكذا الحكم فيه وذلك ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة وفي رواية حمزة بن الطيار
عن ابي عبد الله ع في قول الله تع وما كان الله ليضل قوما بعد
اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما
يسخطه ولا انزاح العلة والعذر بكون المكلف ممن يفهم الخطاب
لو سمعه مما فيه الم تر ان كون الرضيع ممن يفهم الخطاب
لو كمل عقله وسمعه ولا يخرجه عن كون تكليفه حين كونه رضيعا قبيحا

وتكليفه

وتكليفه بالمحال الامتثال والفرق بين الامتثال لا يتاتى
عادة من الرضيع بشرط كونه رضيعا ولا حين كونه رضيعا
بخلاف البالغ العاقل مما يعلم المنصف اذ لا انزاح وكذا
لا انزاح بكون المكلف فاهما للتكليف غير مصدق به كما
قيل وسيجيء ما فيه لا يقال لو كان علم الامر بانتفاء نظر البعض
حين ترك اعلام وجوب النظر مقبحا للامر بالواجبات
الاصلية بالفعل المجهولة لكان مقبحا للامر بالواجبات الواضحة
المجهولة ايضا ولو كان كذلك لكان علمه ايضا بانتفاء وصوله
الى الحق فيها مع النظر وبذل الجهد مقبحا له والمعلوم خلافه وكذا
الكلام في احالة صدور المامور به على قصد الامتثال والجواب
بمنع نفي التالي مستندا بان التكليف ح انما تعلق ببذل الجهد
والعمل بما استقر عليه الراي لا بغير باطل لان هذا اول ما يتصوب
في الاحكام الفقهية الواقعية وهو معلوم البطلان لكل احد لاستلزامه
تعلق العلم والظن بشيء واحد وغير ذلك من المفاسد المقررة
في محلها لانا نقول الشرطية الثانية ممنوعة فانه انما اللازم ان
انتفاء وصول البعض مع النظر وبذل الجهد مقبحا للامر بالاحكام

الفقهيه او اصليه بالفعل والتي لا يصل اليها احد لا التي
يصل اليها بعض المامورين ويكون الامر خطابا واحدا
ها ونسليم الحسن انما هو جهة وكنه التكليف بامر يستحيل صدوره
بقصد الامتثال ممكن فيه دون الاولين وهذا نظير العلم
الآمر بمخالفة بعض المامورين عمدا دون بعض وسيجي في
فصل في شرايط حسن الامر انه ليس مقبحا لا نقال بعد
البيان العقلي للوجوب العقلي او اصلي بالفعل في دفع القبح
فيما نحن فيه لانا نقول هو غير متحقق فيما نحن فيه لان خوف
العقاب غير متحقق فيما اعتقد فيه انه لو كان هناك عقاب
لاعلمناه بخطاب ونحوه مما ظهر ذكره في تفسير قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا وغيره من الآيات وسيجي عند
قول المص والاصل في هذه الاصول الخطاب تتمة لهذا البحث
نعود الى تتمة الدليل ونقول وعلم المكلف بجواز كل ما يصدر
عنه جوازا شرعيا واصليا بالفعل انما هو بعلمه بجميع الواجبات
الشرعية او اصلية بالفعل وتميزها عما عداها وعلمه بجميع
المحظورات الشرعية او اصلية بالفعل وتميزها عما عداها

لدفع خوف العقاب مغن عن اعلام الامكان
الشرعي او اصلي بالفعل م

موقوف فان علم العلم بقواعد كلية غير معلومة الا بالاهتمام
بها او ليس هذان العلمان ضروريين ولا منحصرا معلوماتهما
في جزئيات متناهية وهذه القواعد مسماة باصول الفقه
فيجب العلم بها وجوبا شرعيا واصليا وواقعيا والمراد
بالشريعة في كلام المص الاحكام الشرعية الاصلية والمراد
بكلها جميع اقسامها وجزئياتها وانما جعل العلم مع ان العلة
بناء الوجوب والحظر وتميز كل منهما عما عداه علة لان
العلم بهما مع التمييز لا يمكن عادة بدون العلم باني
فيهما مستبين للجميع ثم الايجاب الكلي هنا مبني على التغليب
لان بعض الواجبات والمحظورات معلوم قبل العلم باصول
الفقه بعلم الكلام او بغيره كما يظهر من بيان الحاجة والمراد
باحكام اصولها كسر الهمزة العلم بالاصول فان احكام الشيء
في الاصل اتقانه وسنعه عن احتمال تطرق الفساد والضمير
في اصولها للشريعة والمراد بكونه حاكيا ومقلدا ان يعمل
مثل عمل الغير بدون ان يعلم انه لا يستحق العقاب عليه واهل الفضل
اهل الدين والتقوى والرغبة عن هذا المنزل اي الحكاية والتقليد

انما هي لما ذكرنا من المقدمة الضرورية للدين بل للتكليف وهذا
الدليل يدل على وجوب العلم بمسائل اصول الفقه وانه لا يجوز
الاكتفاء فيها بالظن ولذا ذكروا في صدر العلم وجعلوه فنا
من العلوم المدونة كما قال المص هذا فن من العلم وقال من
دون احكام اصولها ومن ثم الحكم اصولها وصرح المص وغيره
بان المبتغى بهذه الاصول العلم كما سيجي في اواخر الفصل
الاول لا يقال كثيرا ما يستدل المص وغيره على مسائل الاصول
بظاهر القرآن وهو لا يفيد العلم لجواز التأويل والتخصيص
فيه وان بذل الجهد ولم يطلع عليه وهذا يدل على جواز
الاكتفاء فيها بالظن كما قيل من انه لا يشترط القطع في
الاصول لان السلف اثبتوا حجية الاجماع والقياس بالظواهر
من غير نكير انتهى وهذا يعارض دليلكم ولذا قيل ان شرط
القطع في الاصول وعدمه على كل منهما دلائل واعتراضات
مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم
اشتراطه او على اشتراطه فالقول للمعترض لضعف الادلة انتهى
لانا نقول هذا خلط بين الاحكام الاصولية الواقعية والاحكام

الفاضل الابهري في حاشية شرح المختصر في بحث الاجماع المنقول بخبر الواحد منه رحمه

الاصولية الواقعية وهو شبهة تورد في المشهور على كون
الفقه علما وكون طريقه في الغالب ظاهر القرآن ونحوه
وقد بينا الفرق بينهما بان ذلك ان عمل المكلف بما علم
ان وجوبه الواقعي مقتضى ظاهر القرآن ولم يجد له تاويلا
او تخصيصا مع بذل الجهد في الطلب واجب واصل ثابت
وجوبه سواء كان من موضوعات مسائل الاصول
او الفروع بدليل قطعي بل هو من ضروريات الدين
ولذا لم يذكر المص في هذا الكتاب دليلا عليه مع بناء بعض
الاستدلالات عليه فاذا اقتضى ظاهر القرآن الوجوب
الواقعي للعمل بخبر الواحد مثلا كان قولنا العمل بخبر الواحد واجب
بالوجوب الواقعي غير مقطوع به وغيره داخل في مسائل اصول
الفقه وكان قولنا العمل بخبر الواحد واجب بالوجوب الواصلي
مقطوعا به بعد بذل الجهد وفقد معارض للظاهر وهو
من جملة مسائل اصول الفقه وقد ذكرنا ان نتيجة المسائل
الاصولية الاحكام الفقهية الواصلية لا الواقعية وقس على ذلك
غير الوجوب من الاحكام وقد ثبت انه بدليل قطعي

انه يجب العمل بخبر الواحد الجامع للشروط المقررة في اصول
الفقه لكان الوجوب الاصلي للعمل بخبر واحد دل على ان
الامر يقتضي وجوب المامور به معلوما قطعا لكنه لم يثبت
عند اكثر الاصوليين قالوا لا يجوز العمل بخبر الواحد في مسائل
اصول الفقه لان غايته يفيده الظن انتهى ولا يخفى
ذلك ان يفيد خبر الواحد في مسائل الفروع العلم و الاصول
ان محمولات مسائل اصول الفقه اقتضاء الاحكام كما في
قولهم الامر يقتضي وجوب المامور به وسيجيء ونقول
هذا خلط بين الاقتضاء الاصلي والاقتضاء الواقعي
والمراد بها ظاهر بالمقايسة وعلى هذا يندفع ايضا ما قيل
على الاستدلال بظاهر القرآن على حجية الاجماع من انه
لا يصح لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباته
للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واذا سلكنا
في الاعتراض هذا الطريق لا انه اثبات لاصل كلي بدليل
ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج عليه نظرا

القايل شارح المختصر ... مبحث الاجماع

اذ لا يلزم دور انتهى لان جواز التمسك بظاهر القرآن
في مسائل الاصول والفروع ثابت بضرورة من الدين
او باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع وان لم يعلم
حجية كل اجماع ولا حجية كل اجماع بلغ المجمعون فيه عدد
التواتر ولا الاجماع المحقق الذي ادعاه في دليله المختار
عنده على حجية الاجماع من حيث انه اجماع من الاجماع
على القطع بتخطئة المخالف وتقدير على القاطع كما ستصحح
في فصل في ذكر اختلاف الناس في الاجماع ان شاء الله
وقوله واذا سلكنا الى قوله مع منافاة ظاهره لما نقلنا
عنه من ان المعترض مستظهر من جانبي اشتراط العلم
في الاصول وعدمه ولما ذكره في جواب من استدل
بالظاهر على وجوب العمل بخبر الواحد ومن استدل على
المنع منه من انه ظاهر في اصل فلا يجدي ان التمسك
بظاهر القرآن قطعي كما ذكرنا وليس مناط التمسك
الظن بانه مراد الله تعالى فانه قد يكون العمل واجماع ان
الحكم الواقعي ليس بمعلوم ولا مظنون فليست الادلة



المانعة من اتباع الظن بانه بظاهرها منه كما سنذكره
عند قول المص واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما
بدليلين وبعد ما تنزل عن جميع ذلك نقول قوله ولولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن غير محتاج
اليه في الاعتراض لانه يكفي هنا فقد الدليل على جواز
التمسك بالظاهر وانما ذكره زيادة على المتن للاستظهار
وهو فاسد لان العموم المستفاد من الدلائل المانعة ان كان
قطعيا بالنسبة اليها مع قطع النظر عن هذا الاجماع كما هو
الحق وسنبينه فكان تخصيصها بالاجماع ممتنعا لاستلزامه
تعارض القطعيين وان كان ظنيا فكيف يجب العمل
بالدلائل المانعة على تقدير انتفاء هذا الاجماع وهي ظنية
ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر لا يقال نختار الشق
الاول ونقول لما جعل الاجماع المذكور التمسك بالظاهر
من قبيل القطعيات لم تشمله عموم الدلائل المانعة حتى
يحتاج الى التخصيص كما سنذكره المص في فصل ان
القياس في الشرع لا يجوز استعماله او نختار الشق الثاني

ونقول

ونقول اولا ان ما ذكرتم انما يتم لو كان المقصود ان
يثبت بالظاهر جواز التمسك به كما فيما نحن فيه فلا نم
لان حاصل الكلام حينئذ يرجع الى قياس قطعي جامع
لشروط الانتاج بان يقال لو جاز التمسك بشيء من
الظواهر في مسائل اصول الفقه لجاز التمسك بهذه الدلائل
المانعة فيها لانها من اقوى الظواهر ولو جاز التمسك بهذه
الدلائل لم يجز التمسك بشيء من الظواهر فينتج لو جاز التمسك
بشيء من الظواهر لم يجز التمسك بشيء من الظواهر ومعلوم
ان ما يستلزم نقيضه باطل وثانيا انه يجوز ان يكون
الدلائل ظنية في انفسها وتصير بانضمام انتفاء ذلك
الاجماع قطعية لانا نقول في الجواب عن الاول انه
ان اريد به ان عموم الدلائل انما هو بالنسبة الى الظني ليس
جواز التمسك به قطعيا فهو تعسف كما يظهر من تتبع
الدلائل وان اريد به ان قطعية جواز التمسك بالظاهر
يجعل الحكم المدلول للظاهر قطعيا فهو خلط للحكم الاصلي
بالواقع كما سنحققه ثم انشاء الله تعالى على ان هذا غير مراد

اما اذا كان المقصود ان يثبت بالظاهر خطر التمسك به



للقائل وليس نظره اليه لانه حينئذ يرجع الاعتراض المرضي عنده
الى غير المرضي عنده وايضا يصير دفع الاعتراض الغير
المرضي عنده بما ذكره من النقض بالقياس للاحتجاج عنده
بالظواهر ظاهر البطلان وايضا قد صرح غير مرة موافقا
للماتن في مباحث خبر الواحد بان هذه الدلائل ليست قطعية
وخولفت للاجماع المخصص لها احيانا و في الجواب عن ادلة الكاشي
اولا انا نعود فنقول ان هذا القياس ان كان يفيد القطع
بالعموم فتخصيصه بالاجماع يستلزم تعارض القطعيين قال
المحقق الحلي في رسالته في اصول الفقه في بحث خبر الواحد في
نظير هذا المقام لا يقال لولا الاجماع لعملنا به لانا نقول
حيث منع الاجماع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان
الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه انتهى وذكر مثل ذلك
في بحث القياس ايضا والا فلم يثبت بعد جواز التمسك بظاهر
دان عدم هذا وفيه انه خلط للحكم الواصلي بالواقعي لانه يجوز
في البرهان العقلي على الحكم الواصلي اخراج بعض موارده بل
كلها عن كونه موردا له ببرهان آخر بخلاف البرهان على الحكم

الواقعي

الواقعي وما نحن فيه من الاول وثانيا لانم كون الدلائل
المانعة من اتباع الظن من اقوى الظواهر في المنع من العمل
بالظاهر والذي من قبيل الشرك منع اصل الظهور وثالثا
لو سلم فلانم انه يستلزم صدق الشرطية الاولى لان الشارع
فيه ظاهر لم يعارضه بما يساويه او يكون اقوى منه وهذه
الدلائل قد عارضها ما يستلزم نقيضها لا يقال لانم انها اعم
من النقيض فلتخصص بما عدا النقيض ويكفي فيما نحن فيه فانا
نقرر القياس هكذا لو جاز التمسك بامثال هذا الظاهر
~~لجاز التمسك بامثال هذا الظاهر~~ لجاز التمسك بالدلائل
المانعة من التمسك بالظاهر فيما عدا هذا من الظواهر لان
هذه الدلائل من اقوى الظواهر فيه ولو جاز التمسك بالدلائل
المانعة فيه لم يجز التمسك بامثال هذا الظاهر لانا نقول
ح يكفي لنا في منع لزوم صدق الشرطية الاولى الفرق بانه
لا يحتاج امثال هذا الظاهر الى التاويل ويحتاج الدلائل
المانعة اليه وعن ثاني الثاني اولا ان الاجماع كاشف عن
مستند اما دليل او امارة يكشف الاجماع عن انه لا خطأ

فيها فلو ارتفع الاجماع لم يرتفع مستنده فلا تصير الدلائل
قطعية اللهم الا ان يراد بارتفاع الاجماع انتفاؤه مع
انتفاء ما يصلح لان يكون مستندا له ويلزم ان الدلائل
نعم في الاستظهار انه يكفيه احتمال القطعية حينئذ وثانيا
ان لهذه الدلائل مدلولا ودلالة والاجماع متعلق بها من حيث
الدلالة وتضعف لها من حيث المدلول والقطعية والظنية
متعلقان بها من حيث الدلالة فبارتفاع الاجماع لا
تتقوى الدلالة حتى تصير قطعيا ويمكن دفعه بان قبل الشارح سوى
منافاة ظاهر قوله واذا سلكنا لما نقل عنه بانا نعلم من
الخارج ان مقصود المستدل التمسك بالظاهر في الحكم بان
العمل بالاجماع واجب بوجوب الواقعي ليتوصل به الى
الحكم بالاحكام الواقعية في المسائل الفقهية بالاجتهاد ولكن يرد
على القائل حينئذ ان الاجماع لم ينعقد على جواز التمسك بالظاهر
فيما ذكرتم وتبينه عند قول المصنف واما القياس والاجتهاد
فعندنا انهما ليسا بدليلين ونقول ههنا لو تحقق اجماع لبلغ الينا
مستنده قال صاحب الفوائد المدنية سمعت واقول بعد نطق

كثيرة من الآيات الشريفة بالمنع عن العمل بالظن في نفس
الاحكام الالهية لو ظهر نص من النبي صلى الله عليه وآله مخصص لتلك الآيات
بالاصول لتواتر الينا بل الى انقراض اهل الدنيا لتوفر الدواعي
على اخذ مثل ذلك وعلى ضبطه ونشره ولم يظهر باتفاق
المتخاصمين فعلم انتفاؤه في الواقع انتهى ويمكن ايضا دفع
بعد الشارح بان قول القائل ولولاه لوجب العمل بالدلائل
المانعة من اتباع الظن محتاج اليه في الاعتراض لانه
لدفع ان يتوهم انه لا حاجة في التمسك بالظن الى الاجماع لانه مركوز
في العقول انه يجوز عقلا الحكم بشيء كان بسبب يفيد الظن
به كما هو المتعارف في المخاطبات كقولنا زيد حي في بلد كذا
ونحو ذلك ما لم يدل دليل بالنسبة ويكون اقوى على المنع
منه نظير ما قالوا من ان الاصل في بعض الاشياء الاباحة
ما لم يرد شرع على المنع منه فنقول يختار الشق الثاني
ونقول قولكم ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر باطل
لانه وان لم يثبت شرعا لكنه ثابت عقلا والمفهوم بالعمل
بالدلائل المانعة ترك الحكم بالظن لا الحكم بحظر الحكم بالظن حتى

يتوجه ان هذه الدلائل ضعيفة لانها قد عارضها ما يستلزم نقيضها
للنقيض لكن يرد على القائل بعدم ان هذه الدلائل
قطعية لكن سنبينه عند قول المصنف واما القياس والاجتهاد
الخ واما الاعتراض على المستدل بان كل من قال بحجية
الاجماع قائل بانه حجة قطعية فالتمسك بالظاهر فيه يستلزم
جعل الظاهر دليلا على قوي منه فيمكن الدفع لان له ان
يقول انما استدل به على اصل الحجية لا على القطعية ايضا

تمت الحاشية الاولى [illegible]

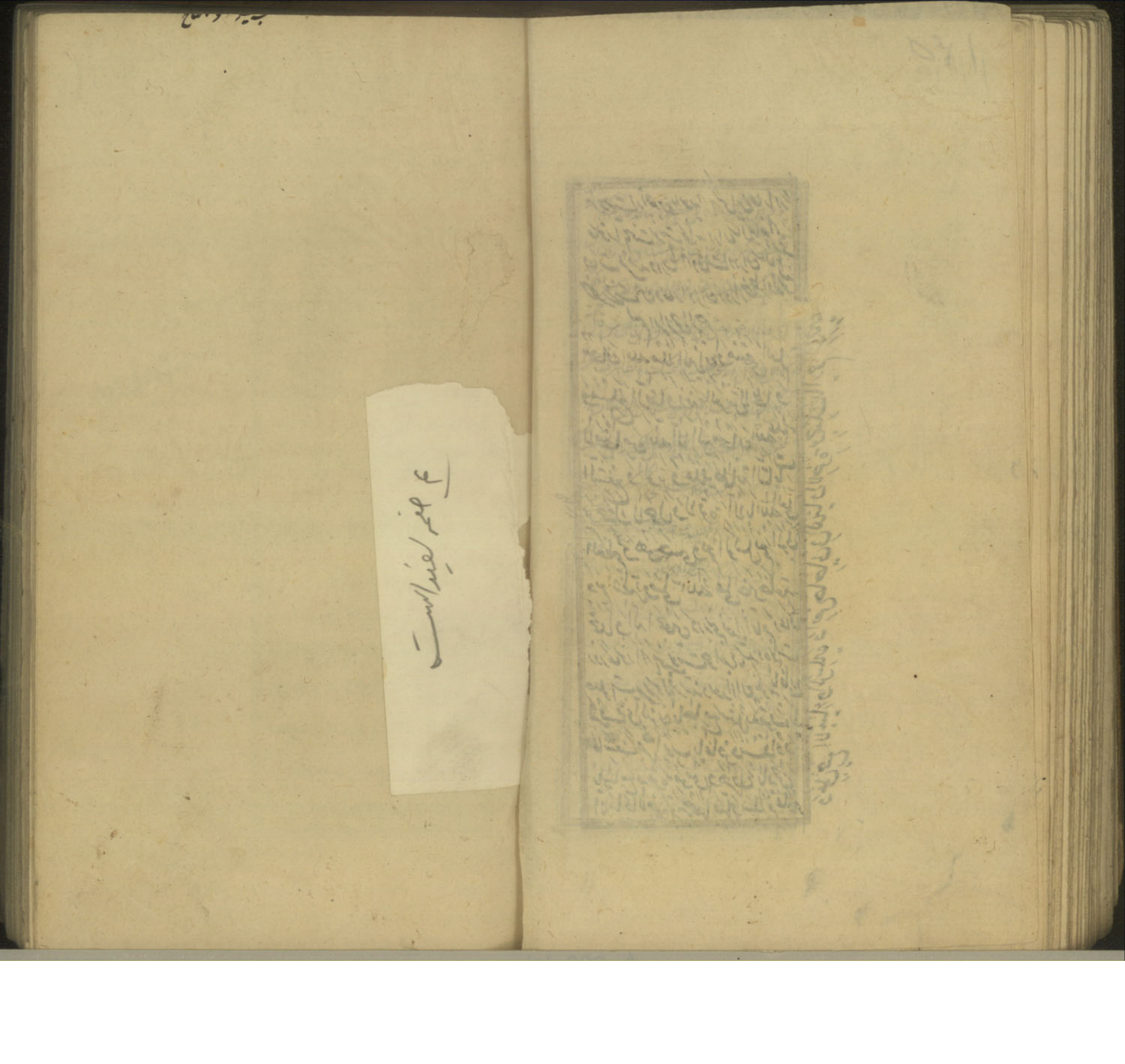
التعليقة على هذه الاصول

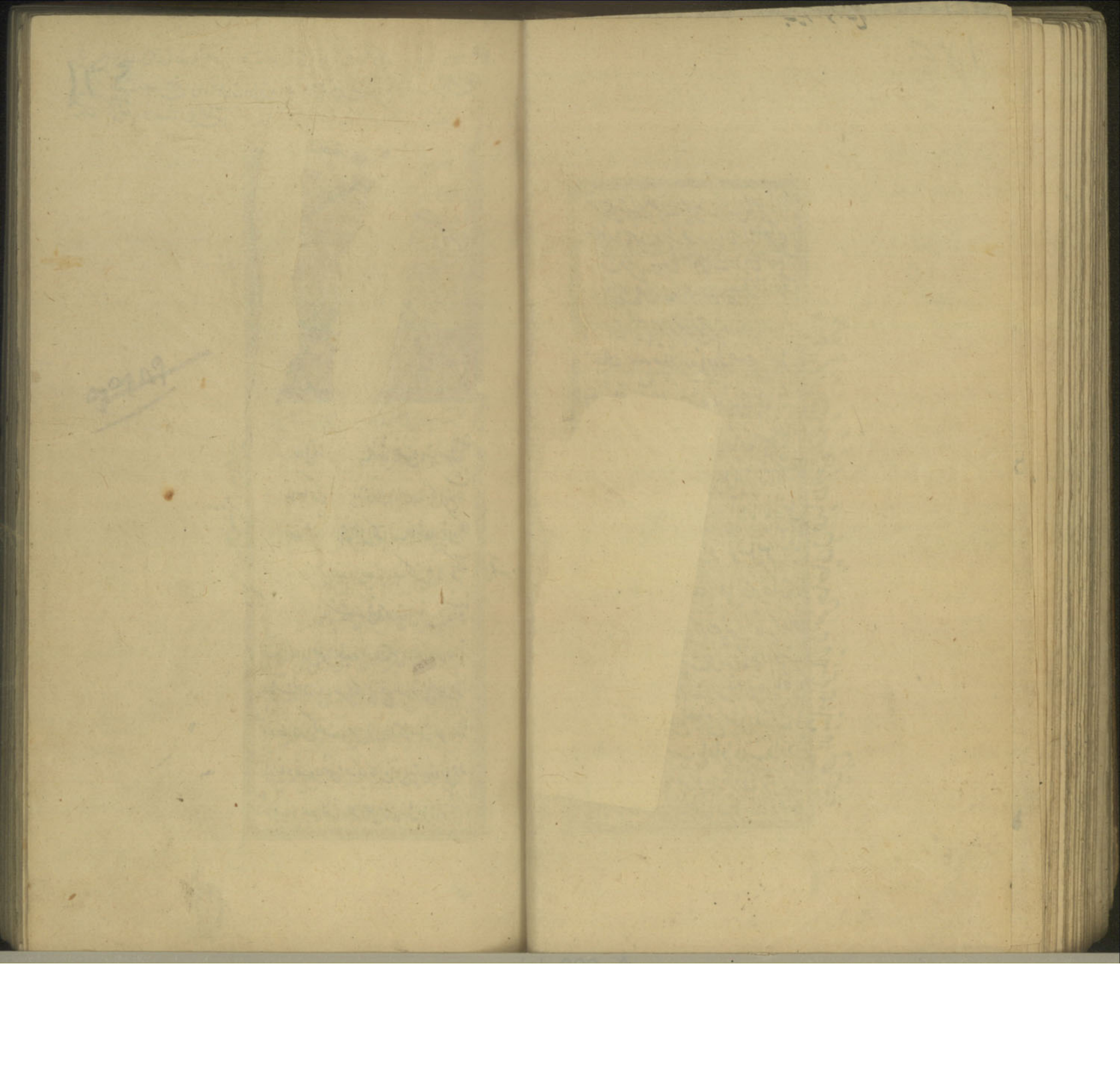
بحمد الله تعالى وتوفيقه

مروی است از محمد بن بابویه که هر کس این دعا را در روز
عاشورا بهشت نوشته خواهد در آن سال مرگ او را
وفات نمی کند و در سال اگر وفاتش او در آن سال باشد
حضرت آن دعا را در آن روز از خاطر او فراموش کند

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الله ملأ الميزان ومنتهى العلم
ومبلغ الرضا وزنة العرش لا ملجأ و
لا منجا من الله الا اليه سبحان الله عدد
الشفع والوتر وعدد كلماته التامات
برحمتك لا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وهو حسبي ونعم الوكيل نعم المولى
ونعم النصير وصلى الله على خير خلقه
محمد وآله اجمعين در نسخه بعد از اتمام دعای
روز عاشورا آمده است چو امروز شهزاده است
صلوات بر رسول فرستد بعد از ان بگوید یا فارج
کرب ذی النون یا جامع شمل یعقوب یا
کاشف ضر ایوب یا غافر ذنب داود
یا سامع دعوة موسی و هرون یا رحمن
الدنيا والاخرة ورحيمهما صل وسلم عليهم







وأقدم ابدأ في أول الكتاب فصلا يتضمن ماهية أصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيبها بأبوابها وتعلق
بعضها ببعض حتى ان الناظر اذا نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب وتبين من أوله
ويتبين الى آخره والله تعالى الموفق للصواب فصل في ماهية أصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب أبوابها أصول
الفقه هي أدلة الفقه متن



قوله ابدأ في أول الكتاب فصلا يتضمن ماهية أصول الفقه
وانقسامها وكيفية ترتيب أبوابها البدأ كالمنع الانشاء
والاحداث وذكر في أول الكتاب للاشعار بأن كلا
من الفصول التي بعده أيضا مبدأ لكنه في وسط الكتاب أو في آخره
فيمكن ان يكون التشبيه في قوله تعالى في سورة الانبياء
كما بدأنا أول خلق نعيده للدلالة على ان هذه الاعادة
بعد فناء الدنيا بأسرها كما في نهج البلاغة في خطبة أولها
ما وحده من كيفه من قوله وانه سبحانه يعود بعد فناء
الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها الى قوله
ثم يعيدها بعد الفناء وللرد على الفلاسفة الزنادقة في قولهم

اعادة

اعادة المعدوم بعينه محال قوله وتعلق بعضها ببعض
حتى ان الناظر اذا نظر فيه وقف على الغرض المقصود
بالكتاب أي نسبة بعضها الى بعض بالتقديم والتأخير
وهو عطف تفسير لترتيب أبوابها قوله وتبين أي التبيين
عرفا العلم الحادث عن دليل كما سيجيء في فصل في ذكر
حقيقة البيان ومفعوله محذوف أي تبينه والضمير المحذوف
للكتاب أو للغرض المقصود منه قوله فصل في ماهية
أصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب أبوابها أي حدها
اللفظي مضافا ولقبا وليمهد لتوضيح كلام المص في الحد من
مقدمة هي انه معلوم من الخارج ان لفظ أصول الفقه
منقول من معنى اضافي الى اللقبية لمناسبة بين موضوعها والكتاب
وبيان القيد المعتبر معه في المعنى اللقبي حتى تصح المعنى اللقبي
حق الاتضاح قوله أصول الفقه هي أدلة الفقه هذا حد أصول
أصول الفقه باعتبار المعنى الاضافي المنقول عنه والاصول
جمع أصل وهو ما يبنى عليه شيء واليه يرجع الراجح وقياس
ازمان الذاتي والقاعدة الكلية والدليل وغير ذلك لانها

اقسام واذا اضيف الى العلوم والمسائل كما فيما نحن فيه
فالمتبادر منه عرفا الدليل والفقه لغة الفهم اي العلم
المفضي الى العمل بمقتضاه فالتفقه التفهم اي اخذ الفقه من
الفقيه ومنه قوله تعالى في سورة التوبة فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون ضمير منهم وضمير لعلهم يحذرون لمنافقي
الاعراب المذكورين سابقا بقوله الاعراب اشد كفرا ونفاقا
واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله الحدود
اللوازم والموافقة ما انزل الله على رسوله الآيات البينات
المحكمات الناهية عن اتباع الظن في نفس احكام الله تعالى
وعن الاختلاف فيها عن ظن المشتملة على الوعيد بالنار
على مخالفتها فحدود ما انزل الله على رسوله المسائل التي
لا يمكن العمل بها الا مع العلم بها كوجوب سؤال اهل الذكر
في كل مجهول احتيج اليه والفقه اصطلاحا الفهم في الدين
اي فيما انزل الله على رسوله وفي حدوده فالتفقه اصطلاحا
التفهم في الدين هذا في الصدر السابق واما بعد ذلك فالفقه

اصطلاحا مسائل تحمل فيها الاحكام الشرعية العملية على غير
التصديق والذي يكشف عن حقيقة هذا الحد ان محمولات المسائل
اما من قبيل الاحكام كالوجوب والندب والاباحة وغير ذلك
من الاقسام واما من غيره كالتماثل والاختلاف والاحكام
اما ماخوذة من حيث انها متلقاة من الشارع وهي الاحكام
الشرعية واما غير ماخوذة من هذه الحيثية وهي الاحكام
العقلية المحمولة في مسائل فن الاخلاق والآداب والصنائع
والاحكام الشرعية اما عملية يقصد بحملها على موضوعها الكلي اولا
معرفة احكام الاعمال الشخصية ليعمل على وفقها نحو قولنا حج
البيت واجب على من استطاع اليه سبيلا فان المقصود منه
اولا معرفة حكم حج زيد في سنة كذا مثلا والعمل به واما
اعتقادية يقصد بحملها اولا معرفة احكام الاعمال الكلية
اي الاحكام العملية المذكورة سابقا ثم معرفة احكام الاعمال
الشخصية مقصودة بها ثانيا وبواسطة وهي محمولات مسائل
اصول الفقه نحو قولنا كل مامور به واجب بشرط عدم
الصارف فان المقصود به اولا اعتقاد وجوب الصلوة

بشرط كذا ثم بواسطة معرفة وجوب صلوة زيد في وقت

كذا او عمله بها والتحقيق ان محمولات مسائل اصول الفقه

هي اقتضاء الاحكام كما في قولهم الامر يقتضي وجوب المأمور

واما من المثال بعبير عن ذلك ينبغي ان يرجع اليه والاحكام

العملية محموله على التصديق بمعنى الطوع القلبي الذي يعبر

عنه في الفارسية بگرويدن وگردن نهادن نحو وجوب

التصديق بالله تعالى وبالنبي وبالامام عليهما السلم مما لا

يثاب تاركه على عبادة اصلا لان ترك تصديق واجب

يستلزم عدم مشروعيته وعدم شرط صحته وهو كفر

وهي احكام اصول الدين واما محموله على غير التصديق وهي

الاحكام الفقهية واشتقاق الفقيه من الفقه بهذا المعنى

من قبيل اشتقاق التامر واللابن اي من علم قدرا صالحا

من الفقه ويقال لمن علم مسئلة من الفقه فقيه فيها كما

يظهر من اطلاقات الفقيه في احاديث الائمة عليهم السلم

وقد يطلق الفقه على العلم بالمسائل كسائر اسماء العلوم المدونة

وهي بعيد في لفظ اصول الفقه اذ الدليل انما يضاف الى ما

لى

لا العلوم

الى المعلوم ولذا قال المص لا يتم العلم بالفقه ودونه لا

يتم علم الفقه واشتقاق الفقيه باعتبار القيام ويكفي

قيام العلم بالبعض في كونه فقيها مطلقا او فقيها فيه كما مر

انما لان طريق الفقه في الغالب ظواهر القرآن والاخبار

الاحاد ونحو ذلك وهي لا تفيد العلم بالحكم فكيف يحصل

الفقه معلوما او علما لانا نقول هذا خلط بين الحكم الواقعي

والواقعي ومرادنا بالحكم في حد الفقه اعم من الواقعي الاصلي

والواقعي والعلم بالحكم الواصلي يحصل من ظواهر القرآن

ونحوها ولا ينافي ذلك عدم العلم بالحكم الواقعي ولا عدم

الظن به ايضا واعلم ان مذهب العلماء ان العامي المستفتي

في مسئلة لا يصير فقيها فيها ولا عالما بها بقول المفتي و

سنبين حقيقة الحال عند قول المص وبين ابطال ما عند

الـ وقيل الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها

التفصيلية بالاستدلال واورد ان كان المراد البعض

لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت

لا ادري واجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالادلة

القائل ابن الحاجب في مختصر الاصول

الامارات وبالجميع وبالعكس لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع
انتهى وفيه ان اخذ الفرعية في حد الفقه الماخوذ في
حد اصول الفقه مضافا من قبيل اخذ المضايف في حد
مضايفه وايضا كون المراد بالادلة محض الامارات من
بعيد الارادة ولا سيما مع ذكر العلم واذا اول بان
العلم علم بالحكم الشرعي الاصلي والدليل دليل على الحكم
الشرعي الواقعي فهذا يزيده قبحا والجزم وايضا لو كان المراد
بالادلة الامارات لما كان لزيادة بالاستدلال لاخراج
علم جبرئيل والرسول عليهما السلم وجه ثم مراده بالمقلد
العامي باعتبار علمه بالاحكام الشرعية الفرعية الضرورية
للدين مثلا بقرينة الجواب اذ كون المراد بالادلة الامارات
مناط لدفع النقض به واما المتجزي فمناط دفع النقض
انتفاء حصول العلم عن الامارات اذ حصول الامارات
عنده معلوم للناقض ايضا وظاهر الجواب الاول انه
من جانب من يجوز التجزي في الاجتهاد وان امكن
تطبيقه على نفي التجزي والتوقف فيه والجواب الثاني

بني

مبني على نفي التجزي ويؤيد ذلك ان هذا القائل من المتوقفين
في مسئلة التجزي هذا وقيل في شرحه اورد على الفقه
القائل العضدي في شرح مختصر الاصول منه
ان المراد بالاحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول
المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي
بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك
مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس
لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا ادري عمن هو فقيه
بالاجماع نقل ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار ان
المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه ممنوع اذ المراد
بالادلة الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك الا
مجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه واما المقلد فانما يظنه
ظنا ولا يفضي به الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا
او نختار ان المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا ادري
قلنا لا نم ولا يضر ثبوت لا ادري اذ المراد بالعلم التهيؤ
له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع

اليه فيحكم وعدم العلم في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز
ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد
في الحال لاستدعائه زمانا انتهى وفيه انه غفلة عما
ذكرنا من المراد وفيه ايضا ان الاولى ان يبدل او
من قوله هنا او لعدم التمكن وفي نظيره في بحث تجزي الاجتهاد
بالواو ليكون المجموع سندا واحدا او يوافق المتن فان
ظاهره ان المتوقف عند تعارض الادلة في مسئلة
داخل في الفقيه باعتبارها فيلزم ان لا يكون كل فقيه
في مسئلة مجتهدا فيها اذ لا ظن لراجح فيها اصلا سواء حصل
له العلم بالتخيير ام لا مع انه موافقيه اخرجوا الاحكام الشرعية
الفرعية القطعية عن الفقه لحفظ ت وق الاجتهاد والفقه
اللهم الا ان يخص عدم التمكن من الاجتهاد بما يكون لاجل
دقة المسئلة وخفائها في نفسها دون الخفاء لتعارض الادلة
ثم انه يمكن تقرير كلامه في الايراد والجواب على ارادة
البعض بوجهين الاول ان يقال حاصل الايراد ان
الفقه لو كان ذلك لكان من لم يحصل على انه بلغ درجة

الاجتهاد

الاجتهاد فقيها اجماعيا ولا انزاع لفظيا وحاصل الجواب
انه انما يلزم كونه فقيها اجماعيا على تقدير كون النزاع معنويا
لو كان ظنه مفضيا الى العلم اجماعا ولم يجمع على انه يفضي
الى علم لعدم الاجماع على وجوب العمل عليه بالظن فاجماعا
في الموضعين قيد للمنفي لا للنفي وهذا بعيد ومحتاج الى
تقديرات كما قررنا الثاني ان يقال مراده في الايراد
النقض بالمتجزي المتوقف في التجزي وانه في ارادة انه
غير فقيه بالاجماع ممن ذهب الى تجزي الاجتهاد وغيره
و ح فاجماعا قيد للنفي في الموضعين ولا حاجة الى التقدير
قيل في الحاشية قوله مع انه ليس بفقيه اجماعا القول آه
اجتهاد في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يفضي الى
منع ذلك الاجماع او كون بعض المجتهدين غير فقيه مع
فساده ذكر في الجواب عند ذلك القائل انتهى وفيه
انه غفلة عما ذكرنا من التقرير وكيف ينسب الى الشارح
دعوى الاجماع على عدم فقاهة المتجزي مطلقا من جانب
الورود وليس في عبارته تصريح به مع ان الشارح

او كان النزاع في فقاهة المتجزي لفظيا معلوم انه ليس فقيها اجماعيا ح

القائل السيد الشريف منه

وهو الله تعالى اي فعل الوجوب ولا يخفى ان نحو الايجاب
او اقتضاءه ليس هو رضاه ايضا لان ادلة الفقه الا اذا قيدت
بقيد الحيثية اي ادلة الفقه من حيث هي ادلته او من
حيث هي صالحة لان تكون ادلته فهذا اشارة
الى اعتبار قيد الحيثية في الموضوع وانما لم يقل من وجوب
بدل من ايجاب لان الوجوب ليس محمولا على دليل
لا مواطاة ولا اشتقاقا او للاشارة الى ما قيل من
ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار قوله وندب الحياء الندب هنا مصدر
مبني للفاعل وكذا الاباحة وكذا ما اشير اليه بقوله وغير
ذلك من الاقسام قوله على طريق الحجة على نحو الظرف
متعلق بقوله تكلم او تقتضيه او ايجاب والاخير اليق
بقوله والكلام في الحجة الخ قوله وليس يرتهم على ذلك على
بنائه والظرف متعلق بليس قوله الادلة الموصلة
تقديره الكلام في الادلة الموصلة كقولهم قوله تعالى اقيموا
الصلوة يقتضي وجوب الصلوة ونحو ذلك من خصوصيات

الادلة

على ما في اصول الفقه لان هذه الادلة ادلة على تعيين المسائل والكلام في الحجة غير الكلام
في التفصيل ولعل المراد م

الادلة على خصوصيات الاحكام قوله الكلام على ما
اصول الفقه على نحجه وما الموصولة عبارة عن النهج و
الطريق والعائد محذوف والمراد الكلام على نهج هو
في اصول الفقه اي في مسائل اصول الفقه قوله لان
هذه الادلة اي الادلة الموصلة الى فروع الفقه قوله ادلة
على تعيين المسائل اي على تفصيل مسئلة مسئلة من الفقه
كما هو مذكور في كتب الفقهاء الاستدلالية قوله والكلام
في الحجة غير الكلام في التفصيل اي الكلام في نحو الايجاب
الكلي الغير المقيد بموضوع مسئلة معينة من الفقه غير الكلام
في الايجاب التفصيلي المقيد بموضوع مسئلة معينة من الفقه
والاول من اصول الفقه والثاني من استدلالات
الفقهاء قوله وليس المراد بذلك الخ اي ليس المراد
بلفظ اصول الفقه مضافا ما لا يتم العلم بالفقه الا به يعني
ليس موضوع مسائل اصول الفقه ما يتوقف العلم بالفقه
عليه وهو معنى اصول الفقه في اصل اللغة قوله لانه لو كان
كذلك يندفع بهذا ما قيل من انه لو حمل الاصول على

الفاضل شارح المختصر

ـه لك ما لايتم العلم بالفقه الا معه لانه لو كان كذلك لزم

معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه ليشمل الاقسام فلم يحتج الى النقل انتهى ويندفع ايضا بما من ان اضافته الى الفقه الذي هو من طلب الاول والعلم قرينة عرفية على كون المراد به الادلة كما اعترف به واللفظ اذا كان له معنى لغوي ومعنى عرفي يجب حمله على العرفي وهو اقوى من اصالة عدم النقل وايضا كلامه هذا على ما قيل في الحواشي ويظهر من كلامه مبني على ان ادلة الفقه لا تشمل الترجيح والاجتهاد فانهما استنباط الحكم لا ما يستنبط منه وفيه ان متعلق الفقه الذي هو العلم هو الاحكام الشرعية او صيته على ما نظر حاد كره لما القائل في حد الفقه دفعا للنقض بالمقلد باختيار الشق الاول اي بعض الاحكام ومتعلق الاجتهاد الذي هو ما وقع الظن هو الاحكام الشرعية الواقعية واذا تغاير المتعلقان فيجوز ان يكون شيء واحد استنباطا لاحدهما وما يستنبط منه الاخر كما ستنفتح عند قول المص واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين وكذا

الكلام

لزم ان يكون الكلام في حدوث الاجسام واثبات الصانع ثم

الكلام في الترجيح لا يقال العلة بني هذا على ان المراد بالادلة الامارات كما مر في حد الفقه والاجتهاد والترجيح ليسا من مباحث الفقه لانا نقول لو امكن ذلك فانما يمكنه في حد الفقه بقرينة ضم التفصيلية واما في لفظ اصول الفقه فانما يتبادر من الاضافة الدليل القطعي قوله لزم ان يكون الكلام المراد بالحدوث الحدوث الزماني والمراد بالاثبات جعل كل جسم في مكان معين شخصا او نوعا او المراد جعل كل حادث في وقت معين او المراد به العلم بالشيء لا بما هو حقه وهو مجرد معطوف على حدوث لا يخفى ان كون حدوث الاجسام مما يتوقف عليه العلم بالفقه مبني على انه لا يمكن الوصول الى معرفة الله تعالى الا به فالمص في الاقتصاد ولا يمكن الوصول الى معرفة الله تعالى الا بالنظر في حدوث ما لا يحصل تحت مقدور المخلوقين وهو الاجسام والاعراض المخصوصة انتهى ووجه ان لفظ الله مشتق من اله على وزن فعال بمعنى فاعل من الههم كنصر اي استحق عبادتهم ادخل عليه حرف التعريف للعهد اي الذي يستحق عبادة كل من سواه ولا

ولا يستحق غيره عبادته ثم حذفت الهمزة وادغم وليس قطعا
لان ذاته تعالى لا يعرف غيره بخصوصه ولا يلزم منه ان لا
يفيد قولنا لا اله الا الله التوحيد كما لا يخفى ولا شك ان
معرفة هذا الاستحقاق لاحد موقوف على معرفة انه صانع
العالم بمعنى انه فاعل بتدبير كل ما ليس وجوده بفعل هذا
من في عالم الملكوت اي بمحض نفوذ الارادة دون ان
يقول له كن فيكون كالبيضة وبياضها وصفرتها دون
حركتها من موضع الى موضع فانها مقدورة للانسان
وبعلاج واثر المدبر لا يكون الا حادثا زمانا بداهة واتفاقا
من المسلمين والزنادقة على هذا فلا يقال ان النزاع بين
الفريقين في قدرة واجب الوجود بمعنى صحة الفعل والترك
وعدمها حين النزاع بينهما في حدوث العالم زمانا وقدمه
وليس معنى صانع العالم واجب الوجود فمن استدل
على اثبات الصانع بما لو تم لدل على اثبات واجب الوجود
فقد وهم وخلط بين المقصود للمتكلمين والمقصود لنا وقد
ثم انه يظهر بما ذكرنا بطلان تجرد النفوس والعقول فان

والعلم بصفاته والايجاب عدله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة كلامنا في اصول الفقه م

تاثيره في البدن ونحوه لا يمكن ان يكون بعلاج بل
بالملكوت قوله والعلم بصفاته اي المراد بالصفات
الصفات التي يتوقف عليها الاستدلال بكلامه وسيجي
عند قول المص لان العلم به لا يتم الا ببيان كيفية التوقف
واصلها استحالة النقص عليه تعالى وهذا ضروري اللزوم
عقلا لصنع العالم كما مر ويستلزم استحالة النقص عليه تعالى
استحالة ان يلجا لمصلحة الى القبيح في نفسه كالكذب او
اظهار المعجز على يد الكاذب ويستلزم ايضا استحالة نقص
علمه تعالى علمه تفصيلا بكل من سلاسل الممكنات الخارجية
والذهنية الغير المتناهية بمعنى لا تقف في جانب المنتهى بل
بكل واحد من المفهومات مطلقا تفصيلا وكل من القضايا
الحقة ولولا ذلك لم يصح الاستدلال بكلامه على الفقه وذكر
المص العدل لانه من الافعال دون الصفات والمراد به
وضع كل شيء في موضعه ويقابله الظلم الذي هو وضع
شيء في غير موضعه او هو تخصيص بعد التعميم للاهتمام والمراد
صحة تقتضي ذلك قوله وتثبيت الرسالة اي المراد

قوله كما مر في الحاشية الاولى في المقدمة الثانية في ذيل ابطال مذهب المعتزلة منه

تصحيح النبوة بقرينة ذكره بعد تثبيت الرسالة اثبات
صفات يجب كون النبي عليها حتى يصح كونه نبيا ويصح
الاستدلال بكلامه على الاحكام الشرعية كعدم كون الاحكام
الشرعية التي يؤديها الينا عن اجتهاد وظن وكعصمته
من الذنوب والآثام التي تبعتها على فاعلها واما الذنوب
التي هي مغفورة لفاعلها لانه ملجئ اليها وتبعتها على الملجئ
اليها فجوازه على الانبياء ويمكن ان يفهم ذلك من قوله
تعالى في سورة المائدة حكاية عن هابيل ما انا بباسط يدي
اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين اني
اريد ان تبوء باثمي واثمك فان الظاهر من احتمال هابيل
اثم هابيل ان يكون هابيل ملجأ الى فسخ لولا الجئ وهو
بسط اليد ومقصوده الدفع لا البسط نفسه باعتبار ما يقصد
به في الغالب من القتل ونحوه فالنفي في ما انا متوجه
الى القيد فقط وروى البرقي في كتاب المحاسن عن ابي
جعفر ع في تفسير هذه الاية انه قال من قتل مؤمنا متعمدا
اثبت الله على قاتله جميع الذنوب وبرئ المقتول منها

ويمكن

ويمكن ان تخصص بالمؤمن الذي علم الله تعالى منه انه
لو بقي لتاب فقاتله ملجئ له الى ترك التوبة فهو كالملجئ له الى
صدور الذنوب عنه واما اضطرار الانبياء الى الكذب في
نفس الاحكام الفقهية كما جوزه اصحابنا في الائمة للتقية فسنحكي
في فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى ولم يذكر
المص اثبات الامامة مع انه ايضا مما يتوقف عليه العلم بالفقه
عند اصحابنا القائلين بوجوب المعصوم في كل زمان لانه ليس في
مقام الحصر او لانه ليس عند الخصوم كذلك والكلام مماشاة
معهم او اكتفاء بما سيجيء من قوله لان الاجماع عندنا الخ او
لانه لا يتوقف عليه جميع العلم بالفقه بخلاف المذكورات
او لانه مما لا يستقل باثباته العقل عند بعض الاصحاب بخلاف
المذكورات ويمكن حمل تصحيح النبوة على اثبات الامامة ايضا
على ان عدم الوصية الى الامام وتركه الامة سدى مع
دعوى اكمال الدين وتبيان كل شيء وبقاء الاحتياج اليه
الى يوم القيمة ينافي النبوة كما تقرر في محله بل ينافي النبوة من
غير المجنون ايضا ولم يذكر ايضا اثبات المعاد لانه ليس في

مقام الحصر او لانه ليس مما يتوقف عليه العلم بالجزاء لانه
ليس العلم باستحقاق العقاب الاخروي على فعل موقوفا
على العلم بوقوع النشأة الآخرة بدون تدارك لم ينفسح
فيها العقاب عليها والفائدة يستحق عليه وقوع النشأة
الاخرة والعقاب ويمكن والعلم عند الله وعند اهل الذكر
عليهم السلم ان يحمل عليه قوله تعالى في سورة طه ان الساعة
آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى يحمل لتجزى
متعلقا بالقريب وهو اخفيها ويكون المعنى حينئذ ان
النفس الخاطئة تكون اكثر حين ترك لطف الاخبار بها
منها حين الاخبار والمراد ان جميع المكلفين يكون
كذلك وليس قبيحا في نفسه التكليف بالشرعيات واخفاء
الساعة فيكون الفاسق حينئذ كل نفس فيعذب بعد
قيام الساعة كل منهم جزاء للمخالفة فليس ترك الاخفاء مع
التكليف لقبحه في نفسه او لمفسدة فالتزم بل للكرم واللطف
وهذا التخويف عظيم من الصد في قوله فلا يصدنك عنها
حيث لا يبالي فيه كثيرا بجعل الانبياء من المعذبين

فانه يكفي فيه العلم بالقضية القائلة لو وقع النشأة الآخرة م

بل كاد ان يكون كذلك فلله تعالى المنة على المطيعين وله الحجة
على العاصين كما هو المروي واللام في لتجزى يحتمل حينئذ
ان تكون للتعليل وان تكون لام العاقبة والمشهور عند
عند المفسرين تعلق لتجزى بقوله آتية او لان المعاد لا يستقل
العقل باثباته بخلاف المذكورات لا يقال ذهب بعضهم
الى انه لا يستقل العقل باثبات المعاد الجسماني ويستقل باثبات
الروحاني وفسره ببقاء النفس بعد خراب البدن قال
ولذلك اثبته الحكماء لانا نقول العقل لا يستقل باثبات
وقوع حيوة اخرى للثواب والعقاب سواء كان ببقاء
النفس بعد خراب البدن ام باعادتها بعد عدمها وسواء
كانت معادة الروح الى البدن الاول ام الى غيره انما هو
بل يستقل بوجوب التكليف على الله تعالى وبعث الرسول
بالكتاب والاداب لاهل كل زمان وذلك لانه لو
انحصرت الحيوة في الحيوة الدنيا ولم يكن مراد فيه غير
الحيوة الاخرى وهي كما ترى مشتملة على الامراض والآلام
وتسلط نحو ذلك لزم فساد تدبير الله تعالى وكون خلق

هو الدواني في الحاشية القديمة على شرح التجريد

الظالمين م

الا ان عنادكم بين في خطبه انكار في موافقة لقوله تعالى
في سورة المؤمنين أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا
لا ترجعون وشيء من صور الحيوة الاخرى لا يسمى معادا وانه
في عرف المتكلمين الاخصوصية صورة الاعادة الى البدن
الاول فالعقل لا يستقل باثبات ما هو معاد حقيقة عندهم
الاستقلال م — لان الاستقلال باثبات المطلق لا يستلزم باثبات المقيد
ثم انه ليس ما نقل عن الفلاسفة من ان الدليل العقلي على بقاء
النفس بعد خراب البدن تاما فتجويز الاستقلال فيه
كتجويزه في الجسماني انما الفرق بينهما ان الوهم قد يحكم ببعض
الاسباب باستحالة الجسماني دونه والعمرة ذهب الدهرية
جيلوا م — القائلون بالتناسخ ولذا اعتقادهم هو انقضاء او معارضة
لاخبار النبي المؤيد بالمعجزات عليه السلم ثبوته وحكى الله
تعالى في القرآن قولهم ورده على طبق المقتضى توهمهم
ويكفي في الرد ابداء الاحتمال ورفع التعجب فانه اذا كان
المقتضي توهمهم انه على خلاف العادة المستمرة ولا يقدر
عليه البشر وحذاق الاطباء رد بان خلق الانسان ولم يك

بل

شيئا اصلا اشد خلافا للعادة وغيره تعالى عنه عاجز
وقد وقع منه تعالى وحمل عليه قوله تعالى في سورة مريم
ويقول الانسان ائذا ما مت لسوف اخرج حيا اولا
يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا واذا
كان المقتضي توهمهم ان اعادة المعدوم بعينه محال ونقل — الفاضل الدواني في الحاشية القديمة على شرح التجريد منه
عن ابن سينا دعوى بداهته ويجيء في ضد العقل ان
خلاف العقلاء في شيء ينافي كونه بديهيا رد بان المعاد
الجسماني لا يستلزمه فان النشأة الآخرة انما هي بخلق بدن
من تراب بدن الانسان او مادته واعادة روحه
الاول اليه ولا يلزم الاشتراك في جميع الاجزاء والمشخصات
ويمكن ان يحمل على الاشارة اليه قوله تعالى في سورة الكهف
اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة الآية فانه
جعل خلق النطفة خلقا للمخاطب الرجل وكذا خلقه طفلا او
نحو ذلك خلقا له تقريبا ثم وهذا ابنا على ان يكون
المراد بالخلق للمخاطب هنا التكوين له بتقدير لا ما يشمل
محض التقدير للمخاطب بتكوين شيء آخر ليفضي اليه ثم

لا حاجة الى حبل خلقك بتقدير اصلابك الى آدم كما
الكشاف ثم هذا رد على طبق الوقوع في المعاد المتنازع
فيه والا فيمكن ان يرد بجواز اعادة المعدوم بناء على
انه سيقع بعد افناء الجميع كما روي في نهج البلاغة عن
امير المؤمنين عليه السلم انه قال في خطبة اولها ما وحده
من كيفه وانه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء
معه كما كان قبل ابتدائها الى قوله ثم يعيدها بعد الفناء
من غير حاجة منه اليها الخطبة ويمكن ان يحمل عليه قوله
في سورة الانبياء كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا
انا كنا فاعلين ويجوز ان تكون النشأة الاخرة بجمع
جميع مواد اجزائه حين الموت وتفرق روحه عنه سواء فنا
وجود الصور النوعية الجوهرية للعناصر اولها وللمركبات
وبوقوع الانقلاب او الاشتعال فيها ام لا وسواء صار شيء
من الاجزاء متصلا ببعضه الكلي ام لا فانه يمكن الفصل عنه
من موضع الاتصال الحادث الذي فيه سطح وهمي وان
وقع فيها اختلاطات مراده من المنطاد ولم يكن ايضا ان

[illegible]

لان العلم به لا يتم من دون العلم بجميع ذلك وذلك لا يتفق لاحد حتى يعلم بهذه
الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلنا ثم

يرد بجواز ان يكون المعاد بعود الروح الى تشخص البدن
حين موته بان لا تكون الصورة النوعية الجوهرية موجودة
في شيء من الاجسام وان لا تتداخل اجزاء الابدان حتى
موتها وان لا ينفصل حقيقة شيء من الاجزاء المتشكلة كعنصره
الكلي وان لا تتفرق جزء متصل في نفسه منها ولا ينافي ذلك
وقوع الاتصال الحسي وزواله لان المائين مثلا اذا
تماسا ثم تفرقا من موضع التماس كان تشخص كل منهما
هو التشخص الذي كان له قبل التماس بديهة فيجب اما
القول بجواز اعادة المعدوم بعينه واما الحكم ببقاء التجسم
حين الاتصال بغيره بوجود كله وفيه ما فيه او بوجود
هيئة وحدة ويلزم التسلسل فيجب الحكم باستحالة اتصال المنفصلين
كما تضمنه ما نقل عن ذيمقراطيس من الفلاسفة ورد
هذا الكلام في صورة تفرق جزء متصل منه ق د لان
العلم به لا يتم الا ربما امكن منع ذلك مستندا بان
العلم بالفقه يتوقف على اثبات الرسالة ولان البوات في
ان اثبات الرسالة بالمعجزة لا يتوقف على العلم بالنبي منهما

قوله والاصل في هذه الاصول الخطاب او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب او
ما كان الخطاب طريقا اليه م

كما سيجيء في فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات المعجز
والجواب ان مذهب الجمهور ان حصول العلم بسبب المعجز
بطريق النظر وقد ذهب اليه المصـ وسيجيء في ذلك الفصل
فان لم يكن هذا مبنيا على مذهبه كان مراده انه لزم
ان يكون ذلك معقولا للجمهور لان عند بعضهم من دون
العلم بجميع ذلك ولا يقول احد لا من الجمهور ولا من غيرهم
على ان اثبات الصانع متأخر عن دعوى الرسالة المدلول
عليها بالمعجز قوله والاصل في هذه الاصول اي مرجع
اليه كل واحد من هذه الاصول اي ادلة الفقه قوله
الخطاب او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب او ما كان
الخطاب طريقا اليه ان قلت الحصر ممنوع لما فيه من
ان العقل مستقل ببعض الاحكام الشرعية الفرعية على
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين قلت قد مر ان الحكم
على اربعة اقسام الاول العقلي الاصلي الثاني العقلي
الفرعي الثالث الشرعي الاصلي الرابع الشرعي الفرعي والو
وقد مر ان المراد بالعلم بالحكم الفرعي الماخوذ في حد الفقه هو

العلم بلا ترتيب م

القائل شارح المختصر وقد تبعه السيد الشريف قده

هو العلم

هو العلم به من حيث انه متلقى من الشارع فقول العقل
على القاعدة المذكورة مستقل بالعلم ببعض الاحكام الفرعية
العقلية او الاصلية اما ضرورة واما كسبا لا من حيث انه
متلقى من الشارع على تفصيل سيأتي في اواخر المبحث
وسيصرح به المصـ موافقا لسيدنا الاجل المرتضى في
الذريعة في فصل في الكلام على من احال التعبد عقلا
حيث يقول فالحكم الذي هو قبح سلوكه ووجوب تجنبه
معلوم لا مظنون انتهى واما القسم الثاني فلا استقلال
للعقل بالعلم بشيء منه اصلا في حقنا وان استقل بالعلم
ببعضه في حق القديم تعالى كوجوب اللطف وسيجيء بعيد
هذا انه شرط التكليف وحظر الكذب وامثالها من الواجبات
في انفسها والقبائح في انفسها دون ما كان وجوبه هو
او قبحه باعتبار امر خارج وما يلطف ببعضه في حقنا
وذلك لان شرطه مجهول وهو عدم ما يعارض وجه
المعلوم من الجهات والاعتبارات فيما التي لا تعلم هي
ولا يعلمها الا علام الغيوب لتوقفه على العلم بالاسباب

المرجح للعقل بشرط التكليف م

وكذا لا يمكن ان يحمل عليه قوله تعالى في سورة ص ام
لهم ملك السموات والارض وما بينهما فليرتقوا في الاسباب
فلعل الصدق انما يحصل بعد سنين متطاولة وزمان
معلوما فقبل لم يتقدم عليه فلو وجب اتقدم عليه وشهد
اغاثة الملهوف واعانة الفقير وكذا الكذب الضار يمكن
ان يحصل بعد سنين متطاولة من المصالح لو كان معلوما
لا وجب الاقدام عليه واوجب الندم على تركه لا يقال
بمحض هذا الدليل جار في حق القديم تعالى فان كل ما يقال
انه واجب عليه تعالى عقلا يمكن ان يكون فيه مفاسد
غائبة لا يعلمها الا علام الغيوب وكل ما يقال انه قبيح
عليه تعالى عقلا يمكن ان يكون فيه مصالح غائبة
لا يعلمها الا علام الغيوب وقد شنع النواصب على من
ذهب من الامامية الى وجوب نصب الامام على الله
في كل عصر من زمان بقاء التكليف عقلا لكونه لطفا مع
لعطفه بما ذكرنا لانا نقول الانسان قد يضطر الى ترك الواجب
في نفسه لدفع مضرة او جلب نفع اقوى وكذا قد يضطر

منهم الفخر الرازي اورده في الاربعين على السيد المرتضى منه

الى فعل

الى فعل القبيح في نفسه لذلك وهذا الاضطرار لا يتصور في
حق القديم تعالى لانه نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن
ذهب من محققي الامامية الى ان العقل مستقل بمعرفة
وجوب نصب الامام على الله تعالى في كل عصر مراده
ان تركه من الله تعالى مستلزم لصدور القبيح في نفسه تعالى
اما بدون حاجة الى تمهيد مقدمة سمعية كما في الكافي في كتاب
الحجة في باب الاضطرار الى الحجة واما بعد تمهيد تنبيهه تعالى
في محكمات كتبه عن اختلاف الناس بالاجتهادات سواء
كان في اصول الدين ام فروعه كما في الكافي في كتاب الحجة
في باب ان الحجة لا تقوم لله تعالى على خلقه الا بامام وباب
ان الارض لا تخلو من حجة واما بعد تمهيد مقدمات منها
ان شرع نبينا صلى الله عليه وآله باق الى يوم القيمة ومنها
ان اهل كل عصر مخاطبون بنفس الاحكام الواقعية بالدلالات
بالخطاب العام ومنها ان الحكم بالعلم الواقعي بدون حجة ق
الدلالة غير ممكن في بعض المسائل الشرعية بل اكثرها بعد النبي
من لدن عصر الصحابة الى زماننا هذا بل الى يوم القيمة لعدم

عنده

العلم بالحكم

تواتر التنصيص عن النبي صلى الله عليه وآله وعدم الاجماع
ان فرضنا حجيته في البعض بل في الاكثر وهو ما ليس من
ضروريات الدين ولا جاريا مجراها في امكان المعلومية
بدون خرق عادة ولا يمكن للمجتهد وان كان مطلقا العلم
بالحكم الواقعي بخبر بل غاية مرتبته فيه الظن به فان تصويب
المجتهد في الاحكام الواقعية مع انه عند التحقيق خلاف اجماع
كل محصل من موافق ومخالف كما يظهر للمتتبع المتامل وانما
الخلاف منهم في تصويب المجتهد وتخطئته في الاحكام الواصلة
والحق الثاني كما سيجيء خروج عن المعقول كما بين في موضعه
ونحن سنبين ان تحقق المجتهد المطلق ايضا خارق للعادة
ومنها انه لا يمكن تحصيل احد وان كان مجتهدا مطلقا العلم
بالحكم الواقعي فيما ليس من ضروريات الدين ولا جاريا
مجراها ببيان من هو معصوم عن المعصية والغلط فيه الا
اذا علم المتعلم ان ذلك المبين معصوم عنهما وحجة على
الخلق فيه موافقا لقوله تعالى في سورة الزخرف الا
من شهد بالحق وهم يعلمون كما في خطبة الكافي ومنها

ان

ان علم احد بعصمة غيره عن المعصية والغلط في الحكم الغير
المعلوم للاول غير ممكن بدون تنصيص من الله تعالى العالم
وتنصيصه تعالى تبليغ النبي ص عنه تعالى اليه بدون واسطة او بواسطة م
او بوسائط انه معصوم او المعجز الحادث الصادر عن ذلك
الغير او عمن يخبر بعصمته ومنها ان التكليف مع ارادة جهل عدم م
المكلفين اي عدم علمهم بالحكم الواقعي قبيح في نفسه فانه
يجوز لهم حينئذ مخالفة ظنهم متعللين بانا لم نعلم ولا يجوز
عقابهم ولا معاتبتهم بل غاية ما يتوجه عليهم ترك الاولى وهذا
اجماع الطوائف ايضا وان لم يثبت بعد حجية الاجماع
ومنها انا لا نعني بالامام هنا الا من يعلم جميع الشرع او من
يعلم جميع الشرع ويتاتى منه ابانة والكشف عن ملتبس
الدين وغامضه فيكون قوله حجة على الخلق في امره ونهيه وفتواه
وقضاه ولا نتعرض هنا لاكثر منه كاثبات انه هل يجوز
تركبه من اثنين بان يكون العلم بجميع الشرع متوزعا فيهما
ام لا فان هذا القدر كاف في اعتبار الاجماع على طريقة
الامامية فيما اعتبروه فيه ثم نثبت الباقي بالاجماع بدون

ودور ومنها انا لا نعني بنصب الله تعالى الامام هنا الا حق
عادته تعالى بتعليمه تعالى بعض المكلفين جميع الشرع او تعليم
اباه مع شخصه المذكور سابقا على العصمة المذكورة
اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول ان من الدلائل على
وجوب نصب الامام على الله تعالى في كل عصر
الدليل الاول انه لولا نصب الله تعالى الامام في كل عصر لزم
تكليف جمهور المكلفين في عصر غيبة كلهم واقعي فيما ليس من ضروريات
الدين ولا جاريا مجراها وخطابهم بها بالذات بدون علم
احد منهم بها وحفظها لديه وهو قبيح سواء كان ذلك الاشقا
لحدوث صادر عن اهل بعض الاعصار السابقة كالتقصير في
الرواية المودي الى انقطاع التواتر وكقتل الامام الاخر
قبل هذا الان ونحو ذلك او لم يكن لحدوث اصلا ان
قلت لعله لا يخلو عصر ما في تكليف ما عن مجتهد مصيب
في الحكم الواقعي فيه ويكون ظنه به قائما مقام العلم به في
رفع قبح التكليف فيخل الدليل الاول ويكون فتواه للمقلدين
قائما مقام التعليم فيخل الدليل الثاني قلنا كون الظن القوي

[illegible]

قائما مقام العلم والتعليم مكابرة وبيانه ان كلا من
العمل بالظن والحكم بالظن قبيح في نفسه كالكذب وقد
يضطر الانسان الى الكذب وان احدا لو امر
عبيده بامر لم يحصل لمصلحة مهمة ولم يعلمهم او المامور
اكتفى بظن واحد منهم به او بظنه مع اخباره لتابعيه من
عبيده ان الامر متحقق او المامور به كذا بحسب الظن
بدون علمهم ولا ظنهم بانه مصيب في ظنه لعد خروجا عن
الحكمة وسخافة فكيف بمن امر ونهى لمصالح عظيمة وعلق على
الموافقة او عدمها الجنة وعلى المخالفة او عدمها النار او الحرمان
عن الثواب فان قلت محض ظن المجتهد وفتواه وان لم
يكونا قائمين مقام العلم والمركب من فتواه وعلم المقلد
بالحكم الواصل الحاصل بفتوى المجتهد قائم مقام التعليم لا نقول
العلم بالحكم الواصل غير حاصل بالاجتهاد ولا بفتوى المجتهد
لما سيجيء من ادلة ابطال الاجتهاد والتقليد لانا نقول
بنا البحث على السند الاخص فان العلم بالحكم الواصل حاصل
عندكم بخبر الواحد الجامع لشروطكم وبالفتوى الخبر الحقيقي

والتعليم لكن المركب من ظنه والعلم بالحكم الواصل الحاصل بالاجتهاد قائم مقام العلم

بدون العلم بالحكم الواقعي كما سيجيء ولو تمسكتم بالاجماع المركب
وقلتم كل من قال بهذه الطريقة قال بوجوب نصب الامام
على الله تعالى في كل عصر فهو مشتمل على الدور واذا قصدتم
الالزام رددنا لم نذهب الى حجية كل اجماع مركب بل
مع شروط غير متحققة فيما نحن فيه فهذا ايضا مكابرة
وفيه عليه ان الحكم الاصلي غير الحكم الواقعي وان كان
هنا موافقا له في المحل ولذا كان الاول معلوما والثاني
مظنونا والعلم باحد الحكمين لا يقوم مقام العلم بالآخر
وان كان مع ضميمة الظن بالاجزاء واخبار الطاعن عنه
ثم نقول والبحث بان العلم بالحكم الواقعي غير حاصل للمجتهد
ليس بخاص على السند الاخص اما اولا فلانه يظهر به انه
لولا الامام لزم التكليف حين لم يكن الحكم الواقعي معلوما
ولا مظنونا للمكلف اذ كان مظنونا بظن غير معمول به
لاجل قبح التكليف ح وانه لا يرفع ذلك القبح محض العلم بالحكم
الاصلي اظهر من ان يخفى واما ثانيا فلما سيظهر في الدليل
الثالث من ان هذا البحث وارد على السند الاجماع ايضا

رد بان حجية الاجماع عندكم موقوف على العلم بوجوب نصب الامام على الله تعالى في كل عصر ح

بل

بل على كل ما يتصور كونه سندا على تقدير عدم وجوب نصب
الامام على الله في كل عصر فهو وارد على القدر المشترك من
الاسناد وهو ما والدليل الثالث انه لولا وجوب نصب
الامام على الله تعالى في كل عصر لم يحصل للمكلفين في زمره الاعصار
علم بالاحكام الشرعية الواقعية فيما ليس حكمه الواقعي من ضروريات
الدين ولا مما يستنبط ارعيه من ظاهر القرآن بلا معارض
ظاهر فلم تكن الشريعة فيه محفوظة بعقيبه فيه فلم يكن علة المكلفين
فيه مزاحا اذ لم ينقل في ذلك الحكم الواقعي الينا عن النبي صلعم
نص متواتر ولم يصل الينا فيه اجماع الامة بل علماء الخلاف
فر من عصر الصحابة كما هو مذكور في نهج البلاغة ايضا
واستمر الى الآن وطريقة بعضهم فيه الاجتهاد والقياس
وطريقة الآخرين العمل بخبر الآحاد مع شروط ليس منها
الظن والاجتهاد وغير ذلك من الطرق كما سنذكره
وقد اختلف من طريقه الاجتهاد في المتجزي ومشهورهم
بالتجزي قد توقفوا فيه وكذا في شروط الفتوى وفي
شروط الاستفتاء ونحو ذلك على ان الاجماع ان حصل

انه ليس في الناس معصوم على قولهم فليس بحجة ولا دليل
في شيء من الاخبار والآيات على ما يدعيه مخالفونا وبيناه
ومنهم السبر والاختبار وسيجيء في فصل في ذكر اختلاف
الناس في الاجماع بل هو دليل ام لا وليس اخبار الآحاد
ولا القياس ولا الاجتهاد ولا نحو ذلك مما يفيد الظن معتبرا
في الحكم او اصلي لعدم الدليل وهو اجماعي ايضا وان لم تثبت
بعد حجية الاجماع هنا وليس الرجوع الى حكم العقل مفيدا
للعلم بالحكم الشرعي فلم يبق الا الاجماع طائفة يكون اجماعهم
حجة ولم يحصل الينا دليل في غير طائفة يفيد العلم دخول معصوم
عالم بالحكم الواصلي في مثله فيهم وليس لنا طريق الى
العلم غير العلم بوجوب نصب الامام المعصوم على الله تعالى
في كل عصر ودخوله في الاجماع الامامية رضوان الله عليهم المنقول
متواترا او الامام من وراء الناقلين لاجماعهم حافظ
للتواتر فان وقع فيه تفريط تلافاه ولذا استدل
المص في هذا الكتاب على اكثر المسائل الاصولية باجماعهم و
قد استدل المص في الاقتصاد على وجوب نصب الامام على الله

كما سيجيء بعيد هذا

تعالى

تعالى بعد الشرع بدليل قريب من هذا الدليل لا يقال لو تم
دليلكم لوجب ظهور الامام عليه السلم في كل عصر لانا نقول
لا يتوجه هذا النقض على الدليل الاول والثالث اصلا وجوابه
اذا اورد على الثاني ما اشرنا اليه في تقريره وتفصيل ذلك
ان رعيته في زمن غيبة الامام عليه السلم خمس طوائف الاولى
اهل الضرر والزمانة كالبله والمجانين والصم والبكم ونحو ذلك
الثانية اعداء الامام صريحا من اهل الصحة والسلامة الثالثة
اعداؤه منهم المشتبهون باوليائه الى المنتظرون للولاية قولا
بلا عمل الرابعة اولياؤه منهم الذين علم الله منهم انه لو ظهر
عليهم لصاروا اعداء الخامسة المخلصون منهم لو ظاهرا
وباطنا الثابتون على الاخلاص ومرادنا بالتعليم تعليم
الطائفة الخامسة او الرابعة ايضا ومن علمائهم كف العصمة
عن الافتاء والقضاء الحقيقيين فيما لا يعلمون حكمه الواقعي وفي
كثير مما يعلمون للتقية فلو انحصر اهل الدنيا فيهم او كثروا لتعطل
الناس وخربت الدنيا او ظهر الامام ضرورة حاجة الناس
في كل زمان الى القضاة والمفتين وانما يقبح ابقاء التكليف

مع انتفاء تمكنه عليه السلم من التعليم وانتفاء تمكنهم من التعلم
اذا لم يصدر عن بعض الباقين حدث في زمانهم لم يسمع من
التعليم وفي اصحابنا من يقول انه عليه السلم ظاهر على
الخاصة فمن لم يظهر له الامام عليه السلم فلتقصير نفسه والله اعلم
واما الثالث والرابع من اقسام الحكم فاستحالة استقلال
العقل بالعلم بهما في الفروع معلوم والروايات عن الائمة
اهل البيت عليهم السلم متواترة في عدم استقلال العقل
بالشرعيات ويحتمل ان يحمل قوله تعالى في اول سورة البقرة
هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب وقوله تعالى في سورة
الكهف ولا يشرك في حكمه احدا وقوله تعالى فمن يهد الله
فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا ونظيره
في بني اسرائيل بعد قوله وما منع الناس ان يؤمنوا
الآية وقوله تعالى في سورة النور ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور وغير ذلك من الآيات اشارة اليه والعلم
عند الله واهله وظاهر ابن بابويه رحمه الله تعالى في كتاب
التوحيد في باب القضاء والقدر انه حمل ما رواه عن امير

المؤمنين

المؤمنين عليه السلم انه قال في القدر سر من سر الله الا ان القدر
الى آخر الحديث على ما ذكرنا وانه حمل القدر فيه على الحكم
القطعي وتعيين الخير والشر وقال ابو المكارم حمزة بن علي
ابن زهرة رحمه الله تعالى في كتاب الغنية قد ثبت عندنا
بالادلة القاهرة وقوف الاحكام الشرعية على نص علام الغيوب
سبحانه العالم بمصالح عباده فيها ومفاسدهم انتهى
قلت قوله تعالى في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر
بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون يدل على استقلال
العقل بكون بعض الافعال فاحشة يستحيل امر الله تعالى
به وهو القبيح الواقعي فقط يمكن ان يكون المراد بالفاحشة
فيه الشرك بالله كالحكم بالظن واتباع آراء امثال الاحبار
والرهبان قال تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من اربابا
دون الله وهو من احكام اصول الدين ولا نزاع لنا في
استقلال العقل بها انما النزاع بيننا في الاحكام الفرعية
والمخالفون حيث لم يصدقوا بوجود الامام المفترض الطاعة

في كل زمان قالوا ان الحق بعد الرسول عليه السلم ما يؤدون
باتباع الظن على سبيل الرخصة كالامر بالعمل بالميتة في
المخمصة وبعض المنسوبين الى التصديق بوجود الامام
المفترض الطاعة يتفوهون بامثال هذه الخرافات
بسبب غيبة الامام ويتغافلون عن ان ما يفسد
بسبب غيبة الامام حكم امثالهم في المشكلات وان كلا
منهم مكلف بالسكوت فيها فان سكتوا الى ان
ظهر الامام دام الانسداد باب معاملات الناس ومعاشهم
وان لم يسكتوا كان الاثم عليهم دونه واما الظن فقد ذهب
سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله تعالى في الشافي الى عدم
استقلال العقل في الشرعيات قال ان المجتهدين
انفسهم عليها اعتقاد مبتدا الظن عن امارة وسيجيء الكلام
فيه في فصل في الكلام على من احال القياس عقلا ثم
لو امكن لم يكن دالا في صد النقد ان المعتبر فيه العلم كي
لو جوز عقلا استقلال العقل بالعلم بشيء من الاقسام
الثلثة الاخيرة او بامثالها اما بالرياضة وصفاء الباطن

والمكاشفة كما اشتهر بين العوام وان الحجة الذين يكونون
صاحب نفس قدسية كما اشتهر بين بعض الطلبة من
ان صاحبها يعلم بعض النظريات بدون نظر ولا توقف
لجوز في انباء الغيب التي جعلت دليلا على النبوة ان
لا تكون بالوحي ولا من المعجز ولا تجري عليه الا سفسطة
وسيجيء في الفصل الآتي عند قول المصنف فان اريد ذلك
كان صحيحا وعند قوله لان ذلك يؤدي الى ان لا يكون
طريق الى معرفة المراد بخطابه اصلا ويظهر بما ذكرنا من عدم
استقلال العقل في الشرعيات حل شبهة تورد على
خصوم ديننا الاسلام عليه هي ان فائدة وضع الدين
وتعيين النبي والامام انتظام امر الخلائق في معاشهم
ومعادهم ونرى ان عمل الحكام به يستلزم فساد امور
الخلائق وعدم انتظام امر الملك والسياسة فانه لو لم
ينفذ البري الحاضر بل الجاني المفقود والذي يضر بضرر
البري الحاضر ولم يوضع الجرائم والاموال من اهل الفساد
لم تزجروا ولم يطيعوا السلطان وتجاسر بعضهم بعض

واو فيه افساد عظيما وهذا امر ضروري وامثال
ذلك كثيرة قال السموأل المغربي في كتاب تجهيز الحجاج
بلمس الثلث في جملة شبه معكوس الاسلام قالوا
ثم كيف تقولون ان شريعتنا اكمل الشرائع ونجد
ملوك الاسلام مضطرين في اقامة السياسة وضبط
انتظام امر المدينة الى مخالفتها في بعض الحدود والقصاص
وغيرها ولو عملوا على وفق تلك الشريعة من غير زيادة
ولا نقصان لاختل النظام وذهب دماء الناس واموالهم
ولا يخفى ذلك على كل من يعرف الفقه ويباشر احوال
امرائها في توصلهم الى التحيف والفساد انتهى وقد صرح
بذلك ابن ابي الحديد في شرح خطبة من نهج البلاغة
اولها والله ما معوية بادهى مني ولكنه يغدر ويفجر حيث
بين خلل انتظام السياسة في زمن الاول والثاني ومعوية
دون زمن امير المؤمنين عليه السلم بان امير المؤمنين ع
كان مقيدا بقيود الشريعة دونهم وحل الشبهة ان العقل
لا يستقل بمعرفة ان التكليف بظلم على ما لا يؤدي الى حفظ

ويظام الناس او الى نظام السياسة حسن وتركه قبيح
كما يذهب اليه الاوهام العاسية فان من يثبت به
او ماله او عرضه بحسب اختيار مكلف آخر على العوض على
ذلك فربما كان فيه خير له في نفس الامر وان كان
شرا بالنسبة الى الظالم وليس فائدة الدين وبعثة النبي
والامام انتظام المعاش والمعاد مطلقا بل فائدة انتظام
معاد من اطاع ومعاش من لم يعص الله فيه اصلا ظلمه
عليه ولذا لم يمكن جل الانبياء عليهم السلام في اول
بعثتهم الى مدة مديدة قادرين على اقامة الحق مع ان
الدين قد وضع والعقل لا يستقل بمعرفة سر القدر وحواه
وضع التكليف فان ذلك سر من اسرار الله لا ينبغي
الفحص عنه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال ان من العلم جهلا
وان من العقل عيا الحديث فليتبع دلالة المعجز على الصدق
وقد دلت المعجزات الباهرة على صدق نبينا عليه واله
السلم واجاب السموأل عن تلك الشبهة وامثالها
قال لهم في دفع هذه الايرادات ان مرعوا الضرورة

بل اتى مثيله الينا الا انه ذو الادوار علي ذلك
وصنعت السقيفة ولا تعجب منه فانا نعلم انه لو ظهر
الحق في هذا الزمان بدون ما يريده بخوارق
العادات لم يبق على التشيع على الشيعة احد الا
الاقل قليل مع كثرة من نظيره جدا ونحو ذلك
منه

فى ان دين الاسلام افضل من هذه الاديان فيجمع
اكثرية التكميل فى الكمية والكيفية وذلك غير حاصل فى
دين آخر من الاديان التى نعرفها فمن ادعى فى غيره
ذلك فعليه البيان واين من يقدر على بيانه الى
وهذا انما يقوم نقضا على اليهود والنصارى ونحوهم كما
هو مطلوب لا على منكرى الاديان ايضا فلا يحسم مادة
هذه الشبهة وانت اذا تأملت فيما حررناه ظهر
لك معجز للنبى صلى الله عليه وآله ان دينه ضرب فى وجه الارض
وقد سلمه كثير من ملوك الدنيا ووجهائهم ويعجزون عن
اقامة السياسة على قواعده وهو عليه السلام قد اظهر هذا
الدين حين لم يسلم له احد وكان اكابر القوم اعداء له
صلى الله عليه وآله وقد اقام السياسة على قواعده
فلولا ان الله تعالى نصره بخوارق العادة من انزال
الملائكة المسومين والنصر بالريح وبالرعب وامثال
ذلك لم يمش هذا الدين يوما واحدا ويظهر لك ان
الثلثة الذين تقدموا على امير المؤمنين عليه السلام خارجين

فى سيرتهم واحكامهم عن دين الاسلام للاتفاق على
ان انتظام الامور فى زمنهم ليس على سبيل الاعجاز
وخرق العادة وتصريح محققيهم بانه انما هو بخروجهم عن
مقتضى الدين والعمل بالاستحسان والمصالح المرسلة
ونحوه ومقتضى احكام الجبابرة ولذا لم ينتظم امر السياسة
لامير المؤمنين عليه السلام فى زمن حكومته ايضا بل وحين
ولا بعده لاولاده عليهم السلام كما يظهر من شكاياته
عن رعيته واعدائه فى نهج البلاغة ومن عدم انتظام
امر الحسن بن على عليهما السلام مع كثرة شيعته ومن
كتب اليه الكتابات بطلبه فى كوفة وعدم ظهور دولة
لاحد من اهل البيت عليهم السلام الى يومنا هذا وهذا لسوء
اختيار اكثر الرعية فى كل زمان ووقت عصرهم وقد
رويت الروايات الكثيرة عن النبى عليه وآله السلام
على ان الناس بعده يطيعون اهل الباطل ويعصون اهل
الحق وكذا عن اهل البيت عليهم السلام موافقة لقوله تعالى
فى سورة الاعلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا الآية

وقتل الحسين بن على عليهما السلام

سياتيها في الفصل الآتي عند قوله والمظفر في الدين يوم
العلم وسيظهر ان شاء الله تعالى دولة القائم الحجة بن الحسن عليه
وآبائه التحية والتسليم على وجه الاعجب زوال تاييد السماوي
اللهم ارزقنا ادراكها والى ما ذكرنا اشير فيما رواه مسلم
في صحيحه في اوائل الثمن السادس في كتاب الجهاد
عن حذيفة بن اليمان انه قال كان الناس يسألون
رسول الله صلعم عن الخير وكنت اسأله عن الشر مخافة
ان يدركني فقلت يا رسول الله انا كنا في جاهلية وشر
فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر قال نعم
قلت فهل بعد ذلك الشر من خير قال نعم وفيه دخن
قلت وما دخنه قال قوم يستنون بغير سنتي ويهدون
بغير هديي تعرف منهم وتنكر فقلت هل بعد ذلك الخير
من شر قال نعم دعاة على ابواب جهنم من اجابهم اليها قذفوه
فيها الحديث وهذا مطابق لما روي في اول الصحيفة
الكاملة وروى البخاري في صحيحه في اواخر النصف
الاول في باب قول الله ويسألونك عن ذي القرنين

من الوجه الذي يدل

عن زينب بنت جحش ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل
عليها فزعا يقول لا اله الا الله ويل للعرب من شر
قد اقترب فتح اليوم من ردم ياجوج وماجوج مثل هذه
وحلق باصبعيه الابهام والتي تليها فقالت زينب بنت
جحش فقلت يا رسول الله انهلك وفينا الصالحون
فقال نعم اذا كثر الخبث وهذا مطابق لما رواه الطبرسي
في الاحتجاج من ان ابا بكر وعمر وابا عبيدة وسالما مولى
ابي حذيفة ومعاذ بن جبل اجتمعوا في الكعبة في زمن
رسول الله وكتبوا بينهم كتابا وتعاقدوا على انه ان
قتل الله محمدا او اماته يردوا هذا الامر عن اهل بيته وهولاء
اصحاب الصحيفة الملعونة وفي كتاب الروضة المنسوب الى
الكليني عبد الرحمن بن عوف ومغيرة بن شعبة ومعاذ
بن جبل وقال الكرماني في شرحه قوله للعرب انما
خص بهم لان معظم مفسدتهم راجع اليهم وقد وقع بعض
ما اخبر به صلى الله عليه وسلم حيث يقال ان ياجوج
هو الترك وقد اهلك الخليفة المستعصم وجرى ما جرى

الحديث ۴

وشاهد ۱۱۲

بعداد اشهر وبنا في هذا قولهم اليوم وقولهم في حيات
انه هلك بالبنوة ويظهر من تضاعيف الكلام ان الاجماع
الواقع على ابي بكر لو كان وافقا على علي عليه السلم لكان
دليلا على عدم امامته على عكس ما استدلت
النواصب وعلى ما ذكرنا من عدم استقلال العقل
في حصانة الاحكام العقلية او اصلية دون الامام في
الثلثة الباقية اعتراضات ينبغي التنبيه عليها والجواب
عنها الاول عدول امير المؤمنين عليه السلم في كثير من
شكاياته عن الثلثة عن ذكر نص النبي ص الى ذكر الفضائل
وذم القوم فان الامامية يستدلون بها على تفسيق
القوم بتخلفهم عنه عليه السلم او تكفيرهم وربما قال بعضهم
انه عدول الى اقوى الدليلين من العقلي واللفظي والنواصب
يجيبونهم بانه محض ذم الثلثة بتركهم الاولى لا تفسيق وتكفير
ما ذكرتم لم يتم الاستدلال على التفسيق وكان جواب النواصب
موجها يمكن ان يقال انه لا معنى ح للعدول اذ النص
هو عدول عن المسكت الى غير المسكت ولهذا ترى بعض

النواصب يستدل على عدم النص بالعدول والجواب ان
المقصود الاستدلال بها عقلا على كون تعيينه ع للامامة
واجبا عقليا واصليا لينضم الى مقدمات آخر ينتج وجوب
الطاعة والتدين بامامته بلا واسطة شرعا وفسق
من تخلف عنه او كفره ولم يصرح بها احيانا لانه نسبة للقوم
الى الكفر صريحا حيث حكموا الخلاف بعلموا انه حكم الله تعالى
ونبيه صلى الله عليه وآله ذهوبا في التقية التي التزمها عليه السلم
في الجملة الى آخر عمره او لمصلحة اخرى معلومة عنده ع فان
المروي عندنا ان كلا من الائمة عليهم السلم انما عمل من
التقية وغيرها بعهد من الله اليه على لسان نبيه صلى الله عليه
وآله فان قلت فيجب ان يظهر عليه السلم النص يوم
السقيفة قلت اي اظهار اقوى من عدم حضوره السقيفة
ومن ترك التعرض لنصب الخليفة مع انه اهم المهمات لو
لم يكن مفروغا عنه بنص ومن قوله ع في نهج البلاغة
تمسكوا بالشجرة واضاعوا الثمرة اي اضاعوا اهل الرسول ع
واضاعته لا يتصور الا بمخالفة نصه ومن تركه مع اهل امته

بيعة من بغضه النواصب مطلقا كما رواه الشيعة او الى
اشهر ثم المصالحة كما رواه البخاري ومسلم الم يكن يعلم
انه من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية
ولئن جاز تشريفا كون عجزه ... فهذا ولي المباحث بعض
لكمال زهده عليه السلم وامثال هذه كثيرة جدا ويمكن ان
الضمينة بوجوه ثلثه الاول حمله نص النبي ص نصا جليا
فانه لما لم يقم دليل على امتناع صدور القبيح العقلي سرها
عن الانبيا عليهم السلم بل الظاهر جواز صدوره بالاجتهاد
في محل الحكم ونحوه ولهذا اصدر بعض العتب عليهم عقيب
بعض افعالهم كاكل آدم من الشجرة بناء على حمله على الحقيقة
او اذن النبي ص المذكور في قوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم لكونه في محل الحكم وكذا اما فعله هارون في قاص
موسى باخذ لحيته وراسه لان قوله لا تاخذ بلحيتي ... على
القبيح العقلي ولولا الاجتهاد على بعض الوجوه لم يبعد ان
يكون الخصوم مدعين ان صدور النص الجلي فيه عليه السلم
على امير المؤمنين من هذا القبيل وانه صادر عن اجتهاد

وانه يجوز تغييرها بعد الامر بالمصلحة ولا سيما حفظ اهل
والعرض والنفس من التلف كما في قول ابي بكر يوم
السقيفة من كان منكم يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ولا يخفى ان اصحاب الجماعة الذين في قلوبهم شيء من امير
المؤمنين عليه السلم او حب رياسة او عدم صبر على مر
الحق اذ تفرق الى امثال ذلك كثير جدا وفي اوائل
العشر الاخر من صحيح مسلم في باب صفات المنافقين
حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة حدثنا اسود بن عامر حدثنا
شعبة بن الحجاج عن قتادة عن ابي نضرة عن قيس
قال قلت لعمار ارايتم صنيعكم هذا الذي صنعتم في امر على
ارايا رايتموه او شيء عهده اليكم رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ما عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
شيئا لم يعهده الى الناس كافة ولكن حذيفة اخبرني
عن النبي ص قال قال النبي ص في اصحابي اثنا عشر منافقا
فيهم ثمانية لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط
ثمانية منهم تكفيكهم الدبيلة واربعة لم احفظ ما قال

شعب فيهم انتهى و قال المولى في الشرح ان قوله صلى
اصحابي في معناه الذين ينسبون الى صحبتي ثم قال
و الدبيلة فسر الدبيلة بجهنم ثم بالباء الموحدة مصغرة
و قد فسرها في الحديث بسراج من نار ثم قال و روي
تكفيهم الدبيلة بحذف الكاف الاولى تخفيفا و روي
تكفيهم الدبيلة بحذف الكاف التي بعدها ياء اي تكفتهم
بتاء مثناة فوق بعد الف من الكفت و هو الجمع
و الستر اي تجمعهم في قبورهم و تسترهم انتهى فاذا ثبت
نحو قوله لا يعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى
كون تفضيله للامامة واجبا عقليا و نقليا كما اوجبه
الى رفع هذا التوهم من النص الجلي و يتم الدليل على الوجوب
الشرعي الثاني حصل الضميمة آيات تدل على وجوب اتباعه
من حيث هذه الفضائل دون غيره و وجوب ترجيحه
و هي كثيرة حتى روي في الكافي عن ابي جعفر عليه السلم
انه قال نزل القرآن اربعة ارباع ربع فينا و ربع
في عدونا و ربع سنن و امثال و ربع فرائض و احكام

في كتاب فضل القرآن

و في خطبة

و في خطبة انه قال من لم يعرف امرنا من القرآن
لم يتنكب الفتن و من الآيات قوله تعالى في سورة
يونس افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون و قوله تعالى في سورة
الزمر قل هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون
انما يتذكر اولوا الالباب في الكافي في كتاب الحجة في آيات
ان من وصفهم الله تعالى في كتابه بالعلم هم الائمة صلوات
الله عليهم عن ابي جعفر عليه السلم انه قال نحن الذين
يعلمون و عدونا الذين لا يعلمون و شيعتنا اولوا الالباب
و قوله تعالى في سورة البقرة ان الله اصطفاه عليكم و
زاده بسطة في العلم و الجسم اي القوى من جسمكم
وزنا و معنى و قوله تعالى في سورة هود و لا تركنوا الى
الذين ظلموا فتمسكم النار و قوله تعالى في سورة الانفال
و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله حيث
لم يقل اولى من بعض و ما مثله في سورة الاحزاب
فبالتأمل فيما قبله و ما بعده يعلم ان المراد ان اولى

عن العالم ع

ارحام النبي بعضهم اولى بالمؤمنين من انفسهم و سط
ببعض وان بعضهم عبارة عن علي والحسن والحسين
وبعض عبارة عن فاطمة عليهم السلم وهي نصوص من
النبي ص كما يظهر من الكافي في كتاب الحجة في باب نص
الله عز وجل ورسوله على الائمة عليهم السلم واحدا فواحدا
وقوله تع في سورة هود افمن كان على بينة من ربه ويتلوه
شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة اولئك
يؤمنون به الى قوله تعالى افلا تذكرون وكذا قوله تعالى
في سورة المائدة ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وامثالها كثيرة جدا كما يشير اليه عند قول
المصنف واما القياس والاجتهاد فهذان انهما ليس
بدليلين واذا ثبت بالدليل العقلي وجود تلك الفضائل
فيه واضدادها في خصومه ثبت وجوب امامته بلا واسطة
شرعها الثالث على الضميمة هو متفق عليه بينه وبين
خصومه وهو معلوم لكل احد بالشرع ومجمع عليه بان
يقال ان تعيين الامام امر من الله تعالى ولا يجوز تركها

للخلايق الاختيار فيه ام لا فعلى الاول فسق من لم يعتقد
عند وصيه تعالى الى نبيه وبيان نبيه عليه السلم لكان ليس
واختيار الامام من عند نفسه ظاهر لا شبهة فيه لاحد
وعلى الثاني لا شك ان الاجماع مستحق على ان الاختيار
انما هو الى من ليس من اهل الاهواء الذين لا
يختارون الا مقتضى دنياهم وان من يختار القبيح العقلي
او الاصلي لاتباع هواه بعيد عن الاختيار رأسه فاذا
ثبت بالدليل العقلي ان اختيار خصومه ليس على طبق الواجب
العقلي او الاصلي بل هو قبيح عقلي واصلي وان الواجب
العقلي او الاصلي تعيينه عليه السلم للامامة وان من تقمص
الخلافة انما تقمصها وهو يعلم مع من تبعه ان محله عليه السلم
منها محل القطب من الرحى ثبت وجوب امامته بلا واسطة
شرعها وفسق من تخلف عنه او كفره كما يدل على الكفر
كلام له عليه السلم لما اراده الناس على البيعة بعد قتل
عثمن دعوني والتمسوا غيري فانا مستقبلون امرا له
وجوه والوان لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول

وان لافاق فقد اقامت والمحجة قد نكرت واعلموا
انی ان اجبتكم ركبت بكم ما اعلم ولم اصغ الی قول القائل
وعتب العاتب وان تركتموني فانا كاحدكم ولعلي اسمعكم
واطوعكم لمن وليتموه امركم وانا لكم وزيرا خير لكم من
اميرا و امثال ذلك كثيرة في نهج البلاغة تلويحا و
تلميحا وتصريحا وذلك ان ههنا دقيقة لا يدركها طالب
الحق المتامل لها في نهج البلاغة من معرفتها حتى تخلص من
الحيرة ومن توهم التناقض في كلماته عليه السلم وهي
ان المتدينين بانعقاد امامته عليه السلم بالبيعة دون حسبانها
المتابعين اي لا بنص من الله ورسوله عليه بخصوصه انه
الامام المفترض الطاعة كافرون ولا سيما المتدينين
بامامته رابعا وبعد الثلثة وهم المخطئون بهذا الخطاب
وليس لهم في هذه البيعة نفع لا في الدين ولا في الدنيا
لما يظهر من شكاياته من اهل الكوفة وغيرهم وقد
رضي عليه السلم بتلك البيعة بعد اباء وعدا فيه لان يجعلها
وسيلة للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم تتيسر

مع ذلك الاباء وتشديد الامر واحكام الاحتجاج

الاعتراض الثاني

انهم قالوا في تحقيقنا دليل اول الواجبات يجب شرعا
النظر الصحيح في المعارف التي تتوقف عليها العلم بكون
الادلة السمعية ادلة بمعنى ان من لم ينظر فيها ولم يعرفها
من الجامعين لشرائط التكليف يستحق العقاب الاخروي
كالدهرية واضرابهم فهذا الوجوب او وجوب ما يؤدي
الى العلم به شرعا اما معلوم قبل النظر بالدليل العقلي او
الدليل السمعي واما غير معلوم قبله اصلا فعلى الاول باطل لما
ذكرتم من عدم استقلال العقل بالوجوب الشرعي وفي
الثاني يلزم الدور لتوقفه وعلى الثاني يلزم التكليف بشيء
بالوجوب الشرعي الاصلي مع عدم البيان والتوقف
واذا ظاهر العقد وهو باطل اما اولا فلانه مناف لظواهر
آيات واحاديث كثيرة واردة بخلافه يحصل من مجموعها
القطع كما مر الاشارة اليه في بيان الحجة واما ثانيا
فلانه يستلزم لافحام الانبياء في قولهم انظروا في معجزتي كي
تعلموا صدقي اذ لم يجب عقلا النظر ولا ما يؤدي الى

العلم بوجوبه بتعارض احتمال العقاب في الترك وحتما
في الفعل خصوصا مع مشاهدة من يفعل النظر في
المعجزة ويفضي نظره إلى حكم النبي صلى الله عليه وآله
بكفره واستحقاق العقاب الدائم فظاهر وأما ثانيا فلأن
أحدهما عقلا فلمسامحة العقلاء في الواجبات العقلية التي
قد تصدر عن الأنبياء الذين هم أعقل الناس لا الإخلال
بها وهم الآخرون كليف يا مردان الناس ويلبسون أنفسهم
لا يقال لا نسلم مسامحة العقل فيما يحتمل تركه العقاب الدائم
الأخروي كما فيما نحن فيه والأنبياء لم يخلوا بشيء لأنا نقول
ليس محل فيما نحن فيه إلا اعتقادهم أن العقاب الأخروي
منفسخ حتما بل لو كان لبلغ الأنبياء يوجب العلم
بالشرع أو عقلا بأن أشياء العقاب يترتب حتما في الآيات
كما هو ظاهر الآيات والأحاديث أو ظنا وأما ثالثا
لتعارض احتماله في الترك واحتماله في الفعل لأن الذي
فرضناه هو العلم بالوجوب العقلي الوصلي دون الواقعي
وأما ثالثا فلأنه مناف لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين

راح

الفارق بين الفرقتين أنه يحسن إدراك... الأشاعرة بالأولى ثم ثبت

ويرجع إلى ما يفهم مما قيل إن الوجوب عندنا يعني الأشاعرة
ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع أو لم يثبت لأن
تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به وإلا لزم الدور وليس
ذلك من تكليف الغافل في شيء فإنه يفهم التكليف وإن
لم يصدق به انتهى والجواب أن ما قالوا غير مسلم فإن
الظاهر من أحاديث باب البيان والتعريف ولزوم
الحجة من كتاب التوحيد من الكافي أنه يجب على الله تعالى
صرف دواعي المكلفين المعذبين على المخالفة إلى ذلك
النظر المفضي إلى العلم بكون الأدلة السمعية أدلة ولو سلم
وجوب النظر في تلك المعارف ليس من مسائل الفقه
فليس مما نحن فيه والذي يفهم من الآيات والروايات
عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام المذكورة في باب
الاضطرار إلى الحجة من كتاب الحجة من الكافي وغيره أن النظر
في المعارف المذكورة على قسمين الأول النظر في تحقق
رب العالمين بمعنى مالك اختيار كل حي وكل شيء
سواه فليس لأحد الحكم في المختلف فيه إلا الله والأكان

شريكا في الربوبية وبما النظر غير واجب عليهما بل كذب
على الله تعالى جعل اشراك الآباء في الربوبية غير مستلزم
لاشراك الذرية يجب عليه القول بانتفاء شواهد
في قلب المكلفين بالاعتراف بالربوبية المغيرين على
ترك واشهادهم على انفسهم قال تعالى في سورة الاعراف
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم
القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك
آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل
المبطلون وظاهر ما في الكافي في كتاب الايمان والكفر
في باب فطرة الخلق على التوحيد وفي كتاب العقيقة في
اول باب بدو خلق الانسان وتقلبه في بطن امه في
تفسير قوله تعالى في سورة الحج مخلقة وغير مخلقة ان من في
قوله من ظهورهم بمعنى خلف نحو واتخذوا من مقام ابراهيم
مصلى وان الظهور مصدر باب منع بمعنى الخروج وان
المراد بظهورهم خروجهم من ظهر آدم ارواحا بلا ابدان

كالذر لاشهادهم على انفسهم تحقيقا لهم لمعرفة ربهم في
الابدان اي جعل كل واحد خليقا لمعرفة الرب وان
المراد بأخذ ذرية بني آدم من بني آدم التفريق بين الذر
وبين الآباء حين الاشهاد للدلالة على ان معرفة الرب
لا يتوقف على تعليم الرب ولا ينافيه ايضا شرك الاب وفي
سورة آل عمران وله اسلم من في السموات والارض طوعا
وكرها وفي سورة الليل وان علينا للهدى وغير ذلك
من الآيات ويمكن ان يحمل عليه قوله عليه السلم من عرف
نفسه فقد عرف ربه فان معرفة النفس قد تطلق على
وصول الطفل حد التميز وقال بعض العلماء ان المراد انه
كما لا يمكن معرفة النفس كما هي وكنهها لا يمكن معرفة الرب
كما هو بطريق اولى ويؤيد الاول ما رواه سيدنا الاجل
المرتضى في كتاب غرر الفوائد في باب الجوابات الحاضرة
المستحسنة ان بعض ازواج النبي صلى الله عليه وآله سألته متى يعرف
الانسان ربه فقال صلى الله عليه وآله اذا عرف نفسه فمن يكرانه
يجب على الله تعالى لاهل كل زمان ارسال رسول مبشر

مستدرك

روى ابن بابويه رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في باب التوحيد
ونفي التشبيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في تفسير [illegible] و
هو توحيد [illegible] عز وجل [illegible]

بمن بعده من امام حجة يأتي من بعده فلولا اختلاف الرأي
المنافي للاعتراف بالربوبية وشذوذ عن التخلف عن
ذلك الامام الحجة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
فانما يكره عنادا مع تصديق قلبه كما قال تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وهو مشرك فلا حاجة
الى تاويل قوله تعالى في سورة النساء ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد
من لم يحصل في حقه العلم بالربوبية لم يتعلق به تكليف
في الدنيا ويتعلق به تكليف بدل ذلك يوم القيمة ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة الثاني نظر اهل
كل زمان في خصوصية رسولهم او امامهم الحجة وهذا واجب
على المكلفين لدلالة الربوبية على حظر الاختلاف باتباع
الظن ووجوب طلب العلم باحكام رب العالمين والعلم
بها موقوف على معرفة الرسول او الامام الحجة فانه لولا
ظهور احدهما وبسط يده لخربت الدنيا اذ تشتت باتباع
اكثر اهلها الحكم بغير علم المنافي للاعتراف بربوبيته وحده

كما قال تعالى في سورة آل عمران لبيان نسخ الاديان
السابقة قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم
الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا
اربابا وسيجيء انشاء الله تعالى في فصل في ذكر خبر الواحد وفي
فصل في صفات المفتي والمستفتي تحقيق الآيات التي يستدل
بها على تحقق الظن في اصول الديانات وحال ما قاله
المصود، ما قاله السيد المرتضى رحمهما الله تعالى في التعليق للتحقيق
فيها و ما استدل به القائل على ثبوت الوجوب في
نفس الامر بالشرع نظر او لم ينظر ثبت عنده الشرع او لم
يثبت ظاهر البطلان لان كون تحقق الوجوب الشرعي
غير متوقف على العلم به يجوز ان يجتمع مع توقفه على لزوم
العلم به وهو مجموع النظر وثبوت الشرع اي نبوة النبي ص
عنده وعلمه بخطابه الصريح الايجابي بالشيء الواجب او
مع توقفه اما عليه واما على ما يجري مجراه كما مر بيانه في
بيان الحاجة في مسائل السيد عبيده [illegible]
لا يمكن ذلك اذا كان النظر في المعارف التي يتوقف عليها

وما جعلها اقدس الله ... الى ان ثبتا ... لكن خلافا لما حققناه ثم زد ... الى انه سلم وزد السيد ... اول الجواب بل ... الشريف محمد بن الناصر الى انه كان ... [illegible]

العلم بكون الادلة السمعية ادلة واجابشرطها وهو كما ذهب
بعض الناس الى ان اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف
عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته
والنبوات ضروري ثم انه قد يعترض على القائل ايضا
بان العلم بالوجوب لا يتوقف على تحقق الوجوب و
يتوقف على لزومه المفضي الى السنة ولو بعد حين والا
وجد علم قبل وجود معلومه انتهى وفيه ان شبهة المواخذة
اللفظية لانه لا يحسم مادة الشبهة لان العلم بنفع المعلوم
الدور لازم كما عرفته في المقدمات الثانية من مقدمات
بيان الحاجة في الجواب عن الشك الثاني الاعتراض
الثالث ان العقل يستقل ببعض الاحكام الشرعية لانه
يستقل بعدم استحقاق بعض الافعال للمدح والذم وهو
الاباحة العقلية او الاصلية الملزومة للاباحة الشرعية والجواب
ان العقل وان لا يجد في الفعل استحقاق مدح ولا ذم لا انه
يجد عدم استحقاقهما فيه مطلقا او ان علم جميع جهاته
نقول الاباحة العقلية او الاصلية او الواقعية غير حكم الشرعي

بذا مذهب ابن طاوس من اصحابنا وقال الشارح
المواقف قيل بذا مذهب الجاحظ ومن تابعه
وقال السيد نا الاجل المرتضى في الشافي يعرف
فيما احد محصلايه على ان المعارف كلها ضرورية
ثم قال ابو عثمان الجاحظ افتتح بذا الراي الى لكن
وتمادى الى ما هو مشهور ثم نسب الى ثمامة ايضا
من مذهب الجاحظ واغلظ منه

نعني

فعل وبرة منه ان الفعل اما ان يكون الاتيان به وتركه
متساويين في نفس الامر او في نظره اي لا ترجيح لاحدهما
على الاخر مع قطع النظر عن مصلحة اصالة العدم اي مفسدة
كون الفعل عبثا وعن خيرية الوجود واما ان لا يكونا متساويين
فعلى الاول كان الاتيان به اما قبيحا ان كان من الله تعالى
او كان من العباد وفيه مشقة واما مكروها ان كان من
العباد ولا مشقة فيه كتحريك الانملة عبثا وعلى التقديرين يكون
تركه اولى للزوم العبث وعلى الثاني لم يكن مباحا بل
كان اما الاولى تركه ان كان الرجحان للترك او الاولى
فعله ان كان الرجحان للفعل اذ لا تعارض مصلحة اصالة
العدم شيئا من رجحان الاتيان بالفعل كما لا يخفى على المتامل
وعلى ما ذكرنا يظهر ان ما سيذكره المصنف في فصل في ذكر
جملة من احكام الافعال وفي فصل في ذكر حقيقة الحظر والاباحة
من ان فعل الله تعالى العقاب بالعصاة بصفة المباح
محل بحث بل التحقيق ان كل فعل من افعال الله تعالى
سواء كان عفوا او عقابا او غيرهما اما واجب او ترك عقلا

اذ ولا تصلح خيرية الوجود لان يعارض
اصالة العدم ضرورة منه

فيكون الاتيان به ظلما اى وضعا للشئ فى غير موضعه واذا
واجب الاتيان عقلا فيكون تركه ظلما كما يدل عليه
قوله تعالى فى عقاب الكفار فى سورة آل عمران وسورة
الانفال ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد
وفى سورة الحج ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام
للعبيد وفى سورة ق ما يبدل القول لدى وما انا بظلام
للعبيد وليس معنى ليس بظلام بعنوان المبالغة الحكم
بثبوت اصل الظلم بدليل الخطاب كما توهمه قوم ووجوه
المبالغة فى النفى لا المنفى او لانه معلوم عقلا ان ظلمه مطلقا
ظلم شديد لانه كامل الحكمة فنفى الظلم الشديد يستلزم نفى
الظلم مطلقا بدليل ورد قال الله فى التبيان فى تفسير
سورة آل عمران حيث قال الظلم على وجه لا يدل على
القليل وهذا نفى على وجه العموم كقوله تعالى لا يظلم مثقال
ذرة وكقوله لا يظلم الناس شيئا وقوله ولا يظلمون فتيلا
ونقيرا وقيل انه خرج مخرج الجواب لمن توهم مذهب
المجبرة فدل على انه لو كان على ما يذهبون اليه لكان

ظلاما

التوجيه الاول ذكره الطبرسى فى مجمع البيان والثانى ذكره صاحب الكشاف والثالث فى سورة الانفال ذكره شيخنا البهائى فى الاربعين منه

فان قيل لم نفى كثرة الظلم

ظلاما للعبيد وما هو بظلام لهم انتهى او نحو ذلك من الوجوهات
التى لم يصيبوا منحر البلاغة بل المفهوم منه مع ملاحظة
مفهوم التعليل فى قوله ذلك بما او فى قوله ما يبدل هيهنا
ما فيه من الاستيناف البيانى وان قوله وما انا
معطوف عليه ان نفى اصل الظلم ليس خارجا من عنه
هذا لهم اذ لو كان كذلك لا يمكن رفع العذاب عنهم لمجرد
كونه متصفا باصل الظلم وليس كذلك اذ العفو عنهم
ظلم شديد لقولهم ان الله فقير ونحن اغنياء مع قتلهم
الانبياء بغير حق او الكفر بآيات الله او الجدال فى
الله بغير علم الى تمام الآية او جعلهم مع الله الها آخر لا
لعل فيه غير خفى كما فى قوله تعالى فى سورة الانفال
ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى
يغيروا ما بانفسهم الآية فان ذلك فيه على ما ذكره
صاحب الكشاف والطبرسى والبيضاوى اشارة
الى العذاب ونظيره لدوا للموت وابنوا للخراب
لانا نقول التجوز فى التعليل فى هذه الآية الكاشف هو انه

ناظر الى ما فى سورة آل عمران منه

ناظر الى ما فى سورة الحج منه

ناظر الى ما فى سورة ق منه

من قبيل اقامة الدليل مقام المدلول والتقدير ذلك
الاخذ وتغيير النعمة اي تبديل دنيوي ولا اخروي
بسبب انهم غيروا ما بانفسهم لان الله لم يك مغيرا
الآية ولا يجري مثل ذلك ونظيره فيما نحن فيه لعطفه
على بكسوا بتهم في اكثره على انه يمكن ان يكون ذلك
في هذه الآية اشارة الى كون الاخذ بذنوبهم فلا تجوز
فيه وهذا انما فائدته دفع السند وما ذكره صاحب
الكشاف وتبعه غيره من ان المراد بعدم الظلم هنا
العدل تاويل بعيد غير مفيد فيما هو بصدده من تصحيح
جعله شريكا لعلة العذاب ولا حاجة اليه كما يدل
عليه البرهان المذكور سابقا ويبطل ما ذكرنا من ان
العفو قد يكون ظلما ما ذكره في آخر سورة المائدة وتبعه
غيره من ان المغفرة حسنة لكل مجرم في العقول
بل متى كان المجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن ثم
انه ناقض نفسه فيما ذكره في سورة الاعراف في قوله
عذابي اصيب به من اشاء حيث قال اي من وجب

على

على الحكمة تعذيبه ولم يكن في العفو عنه مساغ لكونه مفسدة
وكذا نقول في قوله تعالى في سورة فصلت من عمل صالحا
فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد ان
مفهومه ان نقل جزاء العمل الى غير فاعله ظلم عظيم وفي قوله
تعالى في سورة ق قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم
بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد مفهومه
انه ان امكن تبديل القول في وعيد فغير ممكن لكن لان
رفع العذاب حكم ظلم عظيم نظيره ما مر تقريره لانهما في
معرض التعليل ايضا وانما لم تترك الواو في الاولى مع
انها مقام للاستيناف للتعليل لفوات كمال الاتصال
بكون المعلل شرطية والعلة حملية وفي الثانية لانها معطوفة
على العلة التي ترك الواو فيها وهذه احتمالات غير بعيدة
والعلم عند الله واهله وهذه الآيات على ما قررت تدل
على التحسين والتقبيح العقليين وتدل ايضا ولا سيما
في سورة فصلت على ان للعبد تاثيرا في فعله الاعتراض
الرابع ان الحكم في صدر الفقرة اعم من الاقسام الخمسة المتنازع

ومن القدر المشترك بين اثنين او ثلثه او اربعة منها كالجواز
الشرعي المستفاد من بعض خطابات الشارع كنسخ
التحريم و قد ذكرتم ان العقل يستقل بالوجوب العقلي او الاصلي
والعقل يعلم انه حصص من الجواز الشرعي او الاصلي فكان مستقلا
به ايضا والجواز انا لم نذهب الى ان العقل يستقل بالوجوب
العقلي او الاصلي مطلقا بل ذهبنا الى استقلاله بمثل وجوب
الواجبات العقلية في انفسها كوجوب التجنب عن الكذب
على سبيل الغرم اي يعلم العقل انه لا يتعلق امر عقلي ولا شرعي
بالكذب من حيث انه كذب اي وان كان بدون ما
يعارض وجه القبح فيه نفسه من المصالح وذهبنا في
غيره الى استقلال العقل بالجواز عقلا بعد علمه بالشرع وبذل
جهده في طلب حكم الواجبات العقلية مثلا وعلمه بالخطاب
الدال على انه مع بذل الجهد وعدم وجدان التحريم من الشرع
يجوز شربها عقلها فانه لولا ذلك لم يجز لفعل الواجبات
العقلية وكان مستحقا للذم والعقاب على فعلها ابم شربها
كما مر في بيان الحاجة فالجواز الشرعي او الاصلي فيها معلوم

لجواز

اول

فاما الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطابا وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر في كونه
كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجه اليه لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من
وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب فلا بد من امر زائد وهو ما قلناه والكلام في الخطاب
كلام في بيان ادلة الكتاب والسنة وذلك ينقسم خمسة اقسام احدها الكلام في احكام الاوامر و
النواهي والثاني الكلام في العموم والخصوص والثالث الكلام في المطلق والمقيد والرابع الكلام في المجمل والمبين
م

~~١٨٢~~ ١٨٣

اولا بالشرع وبعده يعلم العقل استقلالا الوجوب العقلي
او الاصلي لا بالعكس ويظهر بذلك جواب آخر عن الاعتراض
الثالث وقوله او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب المراد
بالاثبات جعله بحيث يجوز العمل به وان لم يجز العلم الحقيقي
به ليشمل التواتر والآحاد كما سيجي ثم لا ينافي ذلك كونه طريقا
ايضا الى اثباته لكون الخطاب طريقا اليه لا نقل
الاخبار ليست ادلة الفقه بل المخبرات من النصوص او
الافعال لانا نقول كل واحد منهما دخل في تغيير الدلالة
عند الاصوليين كما سيجي في الفصل الآتي لان قصد فاعل
الاستدلال فهو اولى من جعل النواصب القياس والاجتهاد
اه وقوله او ما كان الخطاب طريقا اليه اي الى حجيته لا
الى اثباته في نفسه فالطريقان مختلفان قوله فاما الخطاب
فهو الكلام اه الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ثم نقل عرفا الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام والمراد بقوله
على بعض الوجوه انه كلام خاص ولم يصرح بالخصوصية
اه لان المقصود هنا بيان النسبة بين الخطاب والكلام بالعموم

دليلين على الفقه كما سيجي في قول الله واما القياس
والاجتهاد م

والخامس الكلام في الناسخ والمنسوخ واما ما هو طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد وهو الكلام في الاخبار وبيان اقسامها واما ما الخطاب طريق اليه فهو ايضا قسم واحد وهو الكلام في احكام الافعال والحق قوم بهذا القسم الكلام من

والخصوص مطلقا ولذا صرح بها بقوله وليس كل الكلام
اعتمادا على ما ذكره بقوله والخطاب يفتقر في كونه كذلك
اي في كونه خطابا الى ارادة المخاطب بكسر الطاء اي المتكلم به
وقوله ومتوجه اليه تفسير لقوله خطاب له ولو لم يفسره
به لكان مشتملا على الدور ولا يخفى ان في الكلام تطويلا بلا
حاجة مع اخلال بقيد الافهام وهو محتاج اليه للاحتراز
عن الكلام المتوجه الى الغير لاستفهام معناه او نحوه قوله
والسنة يدخل فيها عندنا سنة النبي والائمة عليهم السلام
وكذا المجمع عليه قوله من هذه الطرق اي من هذه الاصول
قوله فهو قسم واحد اي فالكلام فيه قسم واحد وكذا قوله
فهو ايضا قسم واحد قوله وهو الكلام في احكام الافعال
اي افعال النبي ص وسيذكر المص في فصل في ذكر معنى
التاسي بالنبي ص وهل يجب اتباعه في افعاله عقلا او سمعا
وكيف القول فيه ان قوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة وقوله فاتبعوه يدلان على
ان لنا التاسي به واتباعه فيما يصح اتباعه فيه من قول

او فعل

في الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبنا لان الاجماع عندنا اذا اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه الخطاء ولا يخلو زمان منه فطريق ذلك العقل دون السمع فهو خارج عن هذا الباب

او فعل قوله لان الاجماع عندنا لا يمكن ان يكون
المراد بالاعتبار النظر بعين العبرة والتفتيش كما في فصل
في ذكر اختلاف الناس في الاجماع من قوله الاجماع
الذي نحن في اعتبار كونه حجة ام لا وان يكون المراد
به القول بالحجية وذكر كلمة الشرط اشارة الى انه قد لا
يعتبر الاجماع عندنا كما في فصل في ذكر اختلاف الناس
في الاجماع ايضا من قوله فقد لا يتعين لنا قول الامام في
كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع فنعلم
باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم
الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم نعتبر سواه
على حال من الاحوال انتهى وحينئذ خروجه عن هذا الباب
ظاهر واما اشارة الى انه يعتبر الاجماع عند مخالفينا من
هذه الحيثية وهو عندهم داخل في هذا الباب وجزاء الشرط
قوله فهو خارج على نسخة الواو وفي قوله وطريق ذلك واما على
نسخة الفاء فالجزاء قوله فطريق ذلك وذلك اشارة الى
الاعتبار وحاصل الكلام ان كون الزمان لا يخلو من معصوم

لا يجوز عليه الخطأ من مسائل علم الكلام وليس من اصول الفقه
واذا انضم اليه استدلال واعتبار عقلي سهل الحصول لكل
احد يثبت حجية الاجماع وليس ثم دليل على حجية الاجماع
الا انه فحجية الاجماع خارجة عن مسائل اصول الفقه التي
طريقها الخطاب بل هي داخلة في علم الكلام كحجية خطاب الرسول
صلى الله عليه وآله والمراد بالخطأ هنا الغلط في الحكم الشرعية
اي في الفتوى او في القضاء او في الاعتقاد والمراد بعدم
جواز الخطأ عليه ان يصدر عنه الحكم في كل واقعة شرعية بدون
خطأ وينبغي تخصيص الخطأ بما كان في نفس حكم الله تعالى
فان الخطأ في محل الحكم وفيما ليس بنفس الحكم ولا محله كالخطابات
اي القضايا التي تتداول في المكالمات العرفية بين الناس
كقولنا زيد في بلد كذا او عمرو حي ونحوهما مما يكتفى في التحرية
بالظن وفي الاحكام العقلية جائز على الائمة عليهم السلم
فان امكن عادة تحقق الاجماع فيها لم يكن حجة اصلا اذ لا
دليل عليه اصلا واما توهم ان المراد بالخطأ هنا المعصية
او الاعم فباطل لان عدم جواز المعصية ماخوذ في حد المعصوم

فلا حاجة الى ذكره بخلاف عدم جواز الغلط فانه محتاج اليه
وغيره ماخوذ في حد المعصوم اه اولا فلانه ليس المعصوم الا
من عصمه الله وقد صرحوا بان العصمة لطف يفعله الله تعالى
بالمكلف ليمتنع معه من المعصية وقد حققنا في المقدمة
الثانية من مقدمات بيان الحاجة في ذيل الجواب عن
الشك الاول ان عدم جواز المعصية على المعصوم امتناع
لاحق كامتناع القبائح على الله تعالى مع قدرته تعالى
عليها فلا يلزم عدم استحقاق المعصوم المدح على العصمة
على ما توهمه صاحب المواقف كما لا يلزم عدم استحقاقه
تعالى الحمد على كل قضائه وقدره واما ثانيا فلما نعلم قطعا
من اكتفاء اهل البيت عليهم السلم وشيعتهم في الاستدلال
على العصمة باثبات عدم صدور الذنب ومن ذلك
استدلالهم بقوله تعالى في سورة الاحزاب انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فان
الرجس هو الشك في ربوبية رب العالمين بالذكر
معه بالحكم بالظن كما يظهر من الكافي في كتاب الحجة في

باب، نص الله عز وجل ورسوله على الائمة عليهم السلم واحدا
فواحدا والتطهير العظيم انما هو عن توهم الناس فيهم الذنب
المدنس للعرض والاية تدل بقرينة كون الخطاب فيما
قبلها وبعدها متوجها الى النساء فقط على عصمة الذين
نقل الخطاب اليهم بالجملة التعليلية الاستينافية البيانية
وعلى الاهتمام ببيان عصمتهم اشد الاهتمام وحفظ جانبهم
اشد الحفظ وصيانة عرضهم عن دنس الذنب واعتقاده
فيهم اشد الصيانة على عكس توهمه النواصب من انه
قرينة عدم ارادة العصمة ونظيره ان ذكر اولى
الامر في قوله تعالى في سورة النساء فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم قرينة عصمة اولى الامر كما سيجيء
في الفصل الاتي عند قول المص والنظر في الدليل من الخ
الذي يدل يوجب العلم وقد توهمت النواصب انه
قرينة عدم عصمتهم بيان ذلك ان نساء النبي صلى الله عليه وسلم
خارجات عن الخطاب في عنكم لان التغليب مجاز ولا يرد

لزوم خروج فاطمة عليها السلم من الخطاب لان دخولها
في اصحاب الكساء لا يستلزم دخولها في اهل البيت ههنا
فان المروي في الكافي في الباب المذكور انه قال اللهم ان
لكل نبي اهلا وثقلا وهؤلاء اهل بيتي وثقلي فلعل فاطمة داخلة
في الثقل فقط والثقل محركة نفيسة النفيس من كل شيء مصون
تكليف نساء النبي بالقرار في البيت بعد التغليظ عليهن
بالوعيد بمضاعفة العذاب وغير ذلك ثم نقل الخطاب
عن حصر العلة الغائية لهذا التكليف في اذهاب الرجس عن
جماعتهم غيرهن على سبيل التاكيد بقوله ويطهركم والتعظيم
تطهيرهم بقوله تطهيرا وامثال ذلك ثم العود الى مخاطبتهن
وتكليفهن وتذكيرهن والتاكيد عليهن والامر بذكرهن دل
على وجه لطيف على اشد اختصاص لاهل البيت بهم
وعلى انتفاء تاثير هذا التنصيص في نساء النبي صلى الله عليه وسلم
اي ان المطيعات منهن كانت اطاعتهن متحققة بعمومات
ونحوها من الاوامر الواردة قبل هذه الايات وان
لم تؤكد بهذه الايات وان العاصيات منهن لا تقيدهن

هذه الآيات فانه لو اثرت في بعضهن لجعل جزاء العذاب
فيدل ذلك على انه لولا هذه الآيات للحق امير المؤمنين و
من شيعته من الحسنين عليهم السلام في وقعة الجمل ونحوها اعظم
ذنب من الناس وطعن وازراء ومنقصة كاد ان تقع
فيها العقوق والمقصود بهذه الآيات وهذا التاكيد ليس الا
اذهاب الرجس والتطهير العظيم ولا شك ان غير المعصوم
ليس اذهاب العقوق والذنب عنه في واقعه اذهابا لخبث الذنب
عنه وانه لا يهتم ببيان طهارته هذا الاهتمام المفهوم من الحكم
الاستثنائية فيه الثانية ومن نقل الخطاب اليهم للقصد الى عدم
منع طينة غيرهم بما اريد فيهم ثم من التذكير فثبت بما قررنا ان
ليست الارادة في هذه الآية كارادة الطاعة من جميع
المكلفين كما توهمه النواصب بل هي ارادة تستلزم وقوع
المراد ويمكن الاستدلال على كون المراد هنا واقعا بوجه
آخر هو ان الارادة هنا متعلقة بالاذهاب والتطهير وهما
فعل الله ومحال ان تكون ارادة الله المتعلقة بفعل منسوب
الى ذاته متخلفة بدون وقوع مراده الا تجوزا ويدل

قبر

عليه ايضا ان المراد هنا علة غائية وعدم ترتب العلة الغائية
على الفعل يستلزم جهل الفاعل تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وبهذه ثمة وجوه دالة على ان الارادة هنا مستتبعة
لوقوع المراد ومقتضية لعصمة علي والحسن والحسين عليهم السلم
وقد استدل سيدنا الاجل المرتضى في الشافي بعلية
ثلثة وجوه اخرى من اراد فليرجع اليه ويمكن
الاستدلال بالآية على عصمة علي والحسن والحسين عليهم
السلم بوجه آخر بعد تسليم دخول نساء النبي عليه السلم في
الخطاب في عنكم وبدون دعوى كون الارادة هنا
مستلزمة لوقوع المراد بان يقال ان كان المراد هنا
واقعا فقد دلت الآية على عصمة الجميع الا ما اخرجه الدليل
وهو الاجماع او القران او السنة الدالة على انتفاء معصومية
نسائه عليه السلم وان كان غير واقع فتعليل تكليف بعض
جماعة بشيء بارادة طهارة المجموع وحصر العلة فيه انما
يمكن اذا كان ابقى طاهرا والعلم عند الله واهل البيت
عليهم السلام والانصاف ان هذا ونظيره من مراجح

امير المؤمنين ع المتفق عليها بين الموافق والمخالف و
المتواتر معنى دليل قطعي على امامته عليه السلام بلا
واسطة فان من المتفق عليه والمتواتر معنى انه ج
كان كارها لبيعة ابي بكر وبيعة عمر وبيعة عثمان وروى
البخاري ومسلم انه عليه السلام لم يبايع ابا بكر ستة اشهر
وانما بايع بعد ذلك مصالحة لما استكره وجوه الناس
بعد حيوة فاطمة وروى مسلم في كتاب الجهاد في حديث
طويل ان عليا والعباس دخلا على عمر تنازعان فيها في
ميراث النبي عليه السلام الذي منعه ابو بكر ودفعه عمر انهما
فقال العباس اقض بيني وبين هذا الكاذب الآثم
الغادر الخائن ثم قال قال يعني عمر فلما توفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر انا ولي رسول الله صلى الله
عليه وسلم فجئتما تطلب ميراثك من ابن اخيك
ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها فقال ابو بكر
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركنا
صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم انه

تصادق

وأما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما ونحن نبين ذلك فيما بعد

١٨٧

لصادق بار راشد تابع للحق فوليتها انه انظر الى
جرأة عباس على تقدير صدق ما نقلوا هذا كان انه
الا لاسترضاء عمر ولذا تغافل وخاطبه ومعلوم ان
ميتته ليلة بدون بيعة امام ميتة جاهلية وجحد وانه
لا حجر ولا دنس اشد من ترك بيعة الامام الحق في
مثل تلك المدة وشق عصا المسلمين ومن اعتقاد ان
الامام الحق كاذب آثم غادر خائن وامثال ذلك كثيرة
فليس كل هذا من سوء الخاطر من الطرفين الا لبطلان
امامة ابي بكر وبطلان امامة عمر وكذا عثمان قوله
وأما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين
بل محظور استعمالهما كما كان للاجتهاد مباحث جمة
لم يفصلها المص فيما بعد لا بأس هنا ببيان امور توجب
بصيرة في المباحث الآتية الاول حد الاجتهاد ومعنى
عدم كونه دليلا على الفقه ومعنى حظر استعماله ومعنى الاتفاق
الحقيقي والاتفاق الغير الحقيقي ومعنى النقض الحقيقي والنقض
الغير الحقيقي ومعنى الحكم الثاني طريقة النواصب من

الاصوليين التابعين بكل اجتهاد في نفس الاحكام الفقهية
والذي دعاهم الى اختياره الثالث طريقة اصحابنا
من الاصوليين التابعين لبعض الاجتهاد في نفس الاحكام
الفقهية دون بعض والذي دعاهم اليها الرابع طريقة
الاخباريين من اصحابنا اي القائلين بجواز العمل باخبار
آحاد غير مفيدة للعلم بالحكم الواقعي على شروط خاصة
ليس مناطها الظن المنكرين للاجتهاد في نفس احكامه
تعالى رأسا والعمل باخبار الآحاد على زعمه [illegible]
الى العمل بها من حيث افادتها الظن والذي دعاهم
الى اختيار هذه الطريقة الخامس طريقة من يقول من اصحابنا
بنفي صحة الاجتهاد في نفس احكامه تعالى رأسا ونفي جواز
العمل باخبار الآحاد فيها مطلقا لامتناع ان تنضم اليها
قرينة تفيد العلم القطعي بالحكم كسيدنا الاجل المرتضى وابن
زهرة وغيرهما السادس طريقة من يقول من اصحابنا بنفي
صحة الاجتهاد في نفس احكامه تعالى رأسا ونفي العمل فيها
باخبار آحاد ليس معها قرينة تفيد القطع بصدق الرواة

الى المعصوم وهو مولانا محمد امين الاسترابادي صاحب
كتاب الفوائد المدنية السابع الحاكم من المذاهب الى اختيار
مذهب الاخباريين من اصحابنا الثامن دليلان على
ان ما امير المؤمنين بلا واسطة واولاده الاحد عشر صلوات
الله عليهم الى يوم المحشر منفردان على المحاكمة والاختيار
التاسع امتناع المجتهد المطلق وتجويز التجزي في الاجتهاد
على تقدير تسليم صحته البحث الاول الاجتهاد اصطلاحا
تحصيل القوة على استنباط حكم الله الواقعي من مظانه
الظن به ببذل وسعه في تحصيله وقد يعمم بحيث يشمل تحصيله
الظن بمحل الحكم ايضا قال سيدنا الاجل المرتضى رحمه
الله تعالى في الذريعة فاما الاجتهاد فموضوع في اللغة لبذل
الوسع والطاقة في الفعل الذي تحقق في التوصل اليه
المشقة كحمل الثقيل وما جرى مجراه ثم استعمل فيما يوصل به
الى الاحكام من الادلة على وجه يشق وفي الفقهاء من فصل
من القياس والاجتهاد وجعل القياس ما تعين اصله الذي
يقاس عليه والاجتهاد ما لم يتعين فيه اصل يشار اليه كالاجتهاد

انتهى اعلم من الخطابات [illegible]
[illegible] كل [illegible]
[illegible]
حفظه الله ومن [illegible]
منه رحمه الله

في طلب القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات وفهم
من ادخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم منه و
لكن يمتنع ان يكون قولنا اهل الاجتهاد ادا اطلق محمولا
بالعرف على من عول على الظنون والامارات في اثبات
الاحكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم
اليقينية وقد يقال مراد المص بالاجتهاد الاجتهاد المحض الصواب
وهو ارتياء الفقيه على الاستنباط فيما لم يبلغ اليه فيه
خطاب وفيه نظر لان هذا مناف لما صرح به المصنف في
الكلام في الاجتهاد بقوله واعلم ان الاصل في هذه المسئلة القول
بالقياس والعمل باخبار الاحاد وايضا لو كان مراده ذلك
جعل اجتهاد الامامية من اصول الفقه وقيل الاجتهاد
في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم
شرعي انتهى ومراده بالفقيه من كان استفراغه الوسع
لتحصيل شرعي انتهى ومراده بالفقيه من كان استفراغه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي مفضيا به الى العلم بالحكم الشرعي
بقرينة انه قال بعده والفقيه تقدم الاشارة الى ما في قوله

القائل ابن الحاجب في مختصر الاصول منه

والفقه

والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
بالاستدلال انتهى وقيد الفقيه لاخراج استفراغ العامي
والمتجزي المتوقف في مسئلة التجزي والمتجزي مطلقا على
تقدير عدم جواز عمله بظنه ومغني قيد الحيثية لاخراج استفراغ
الفقيه في مسئلة مع توقفه فيها فانه ليس بفقيه فيها ومغني
عدم كون الاجتهاد دليلا على الفقه انه لا يحصل العلم بالحكم
الفقهي الواقعي بسبب الاجتهاد في الحكم الفقهي الواقعي في
موضع اصلا بل قد يحصل في المسائل الغير القطعية الاجتهاد
ولا علم كما انه قد يحصل فيها العلم ولا اجتهاد ومغني حظر استعمال
الاجتهاد انه لا يجوز شرعا العمل على وفق الاجتهاد اصلا
وان كان بدون افتاء وقضاء ولم ينضم اليه احد من اصول
الفقه فان قلت النزاع في كون الاجتهاد دليلا وفي جواز
استعماله لفظي لان القائل بهما اخذ في حده الفقيه والمنكر لهما
لم ياخذه كما مر وبديهي ان الفقيه عالم بالحكم وان كل عالم
بالحكم يعمل على وفق علمه قلت كان يجب ان يكون مراد القائلين
بهما بالفقيه في حده القوي على استنباط الحكم الواقعي من مظانه

بايد نوشت

بقرينة استدلالهم على حجية الاجتهاد بل نقول لولا ذلك لم يقصر
كون الاجتهاد دليلا **لا يقال** لو كان مراد الفقهاء بها
بالفقيه ذلك لم يخرج المتوقف في التجزي عن حد المجتهد اتفاقا
وقد مر خلافه **لانا** نقول هذا منهم تناقض وحيلة لما ذكرنا آنفا
ومنفي النزاع معهم حينئذ في تحقق الاجتهاد بهذا المعنى ومعهم نزاع
آخر في تحققه من حيث احتمال ان يكون ما يجدون انفسهم
اعتقاد استنادا الا ظنا عن ادلة وسنحققه في البحث السابع
ومعنى الافتاء في اللغة الابانة يقال افتى زيد اي الامر اذا
ابانه له وفي الاصطلاح الابانة عن حكم الله تعالى في شخص في الحق
امر وهو الفتوى الحقيقي وقد يطلق في كتب اصحابنا على ما يشمل
رواية فتوى عن العالم بالحكم بقصد ان يعمل بها الغير وهو
الفتوى الغير الحقيقي فانه اطلاق حادث ومجاز مشهور منهم و
الفرق بينه وبين الرواية المحضة اشتراط في الاول
علم الراوي بان المروي جامع للشروط الآتية في فصل في
ذكر خبر الواحد وفي فصل بعده لوجوب العمل به او جوازه
ان يكون الرواية بلفظ مفهوم للمخاطب سواء كان نفس لفظ

فتوى

فتوى العالم او معناه بشروط ستاتي في البحث السابع
بخلاف الثاني **و**معنى القضاء في اللغة الاتمام والحتم ومعنى القضاء
المقرون بالافتاء في الاصطلاح قطع النزاع بين متنازعين
في دين او ميراث او نحوهما باعمال حكم الله تعالى في حقهما
في امثالها بنوع جبر والزام وهو القضاء الحقيقي وقد يطلق في
كتب اصحابنا على ما يشمل رواية فتوى عمن يعلم الحكم في حقهما
بقصد ان يعملا بها وهو القضاء الغير الحقيقي فانه اطلاق
حادث ومجاز مشهور والفرق بين الاخير وبين الرواية المحضة
ما مر **و**معنى الحكم في اللغة القول بالشيء جزما صريحا كان في
الافتاء الحقيقي او غير صريح كما في القضاء الحقيقي فانه يتضمن الخبر
عن حكم الله وفي الاصطلاح القدر المشترك بين الوجوب والحظر
والندب والكراهة والاباحة وما يتعلق بها كالتخيير وكالوضعيات
كجعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة ونحو ذلك **البحث الثاني**
طريقة النواصب من الاصوليين ان الظن الذي يستفرغ
القوي على الاستنباط الوسع لتحصيله بحكم الله فيما ليس من
ضروريات الدين ولا جاريا مجراها هو المعيار للعلم بحكم الله تعالى

الذي لا يجوز الافتاء به الا مع ذلك الظن باجماع الطوائف
سواء كان الظن حاصلا بالقياس او بالاستحسان او بالمصالح
المرسلة او بخبر الواحد او بغيرها وان اختلفوا في نحو جواز العمل بخبر
مجهول العدالة راجع الى اختلافهم في افادته الظن وبخصوص
ذلك دون عمومات الكتاب والسنة وظواهرهما بالظن سواء
كان حاصلا من المصالح المرسلة كما صرح ابن ابي الحديد
في شرح خطبته عليه السلم من نهج البلاغة اولها والله ما معوية
بادهى مني ولكنه يغدر بانه كان طريقة انصاب الصواب
او حاصلا من غيرها كالاستحسان والقياس ونحوهما وكما جوزوا
العمل بالاجتهاد في كل باب جوزوا الافتاء والقضاء للمجتهدين
وليس لهم وجه ترجيح بين الادلة المتعارضة الا بالظن وليس
عندهم بين الفقيه والعامي فرق باعتبار العلم بالحكم
الواقعي اولا وصلا وانتفاء وذلك بل باعتبار اطلاع الفقيه
على الامارات المقتضية للظن بالاحكام الواقعية مع قوة
الاستنباط دون العامي وقالوا ابتناء الاجتهاد والفقه
وقد افرطوا حتى جوزوا بل اوجبوا ان يكون افتاء الامام الاصل

واجتهاده

وقضاؤه عن اجتهاد في نفس حكم الله الواقعي في المسائل
الغير الضرورية للدين والجارية مجراها بل جوزوا ذلك في
النبي صلعم ولذا جوزوا مخالفته كما يظهر بالرجوع الى الشرح
الجديد للتجريد في الجواب عن مطاعن عمر بل منعوا ان
احدا من ارعبه النبي عليه السلم من النص على حكم للمصلحة بسداد عدم
باب الاجتهاد وقال النووي اتفق العلماء على ان قول عمر
حسبنا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره لانه خشي ان
يكتب امورا ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة
واراد ان لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء انتهى ونقله عنه
ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في باب مرض النبي
صلى الله عليه وسلم في حديث منع النبي صلعم عن قوله ايتوني عمر
اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدا فنستعيذ بالله تعالى ومن سان
طريقهم في نهج البلاغة في خطبة اولها اما بعد فان الله سبحانه
لم يقصم جباري دهر الا بعد تمهيل ورخاء من قوله عليه السلام
فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطاء هذه الفرق على اختلاف
حججها في دينها لا يقتصون اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا

يؤمنون بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات
ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر
عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم
في المبهمات على آرائهم كان كل امرء منهم امام نفسه قد اخذ
منها فيما يرى بعرى وثيقات واسباب محكمات الخطبة و
الذي يصلح لان يكون داعيا لهم الى اختيار هذه الطريقة نحو
سوى ما سبق له المصنف في فصل في ان العبادة لم ترد
بوجوب العمل بالقياس امران عقليان الاول ان التكليف
بالاحكام الفقهية الواقعية باق الى يوم القيمة اتفاقا فيجب
على المكلفين طلب العلم بها اتفاقا وعدم امكان العلم بعضها
لنا في هذه الازمان معلوم بالوجدان ولا ينافي ذلك الامر
بالطلب مجملا بل مفصلا ايضا كما ان طلب الماء واجب
قبل التيمم وان كان متعذرا في الواقع ومركوز في بداية
العقول انه اذا لم يتيسر العلم المامور به فالظن الذي
استفرغ الوسع في تحصيله مقامه اي يجب طلبه وجوبا عقليا
على من تيسر له في كل موضع لم يظهر دليل سمعي او عقلي يقطع

العذر على انه لا يقوم هذا الظن الذي ذكر مقام العلم وانه يجوز
بقاء التكليف فيه مع عدم العلم بدون جبرة بالظن ايضا
ولم يظهر لنا دليل كذلك فيما نحن فيه اي في نفس الحكم
الفقهي في موضع من المواضع ولو ظهر في موضع لاستثنيناه
ويبقى الباقي ولم يكن نقضا على هذا البرهان العقلي كما لا يخفى
الثاني ان الاحكام الشرعية الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد
فاذا حصل الظن الذي استفرغ الوسع في تحصيله بحكم لم
يجز مخالفته لان المفسدة في المخالفة مظنونة ودفع المفسدة
المظنونة واجب وجوبا عقليا واصليا في كل موضع لم
يظهر دليل سمعي او عقلي يقطع العذر على انه لا يجب هذا الدفع
فيه كان يكون لهذا الدفع فيه مظنة مفسدة مثلها او ادى
ولم يظهر لنا دليل كذلك فيما نحن فيه في موضع ولو ظهر
لاستثنيناه كما مر لا يقال هذان الدليلان انما يدلان على
حظر مخالفة الاجتهاد عقلا والمطلوب وجوبه شرعا وحظر
مخالفته شرعا وايضا انما يدلان على جواز العمل بالاجتهاد لا على
جوازه للافتاء والقضاء به لانه لم يذكر في الدليلين ما يدل على جوازه

من المواضع ولو ظهر في موضع

أو وجوبها في موضع (لنا) نقول لهم إن قولوا إن الإجماع
المركب دليل على ما ذكرت فإن كل من يقول بوجوب
الاجتهاد عقلاً يقول بوجوبه شرعاً بشروط معروفة
ويحظر مخالفته شرعاً ويجوز الإفتاء والقضاء به ويوجبهما
بشروط معروفة وقد مر في آخر الحاشية الأولى أنه
مركوز في العقول أن الخبر عن المظنون فيما لم يعارضه دليل
جائز عقلاً (واستدلوا) أيضاً تارة بكثرة أهل الاجتهاد وقد ذكروا
أن الجماعة والكثرة ويد الله على الجماعة وتارة بالإجماع
وهو قليل وأما الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية إذا
أخطأ فيها المجتهد فنحن نقطع بأنه لا إثم فيه ولا خلاف
فيه سوى ما يروى عن بشر المريسي وأبي بكر الأصم من أن
المخطئ آثم ولا يعبأ بخلافهما لأنه بعد انعقاد الإجماع لنا
أنا علمنا بالتواتر أن الصحابة اختلفوا في المسائل الاجتهادية
وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم لبعضهم بعضاً
معين بأن يقول أحد المتخالفين إن الآخر آثم ولا مبهم
بأن يقال أحدهما آثم مع القطع بأنه لو كان إثم لذكر

ولخافوا

ولخافوا الاجتهاد وتجنبوا وخوفوا منه ولما لم يتكلم فيه بإثم
علم قطعاً عدم الإثم انتهى واستدلوا أيضاً بقوله عليه السلام
إنما مثل أصحابي فيكم مثل النجوم بأيها اقتديتم اهتديتم وبقوله
اختلاف أصحابي لكم رحمة وبما روي أنه عليه السلام قال
لعمرو بن العاص احكم في بعض القضايا فقال أجتهد وأنت
حاضر فقال نعم إن أصبت فلك أجران وإن
أخطأت فلك أجر وبما روي عن عمر وعمرو بن العاص
وأبي هريرة وغيرهم أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ
فله أجر واحد هذا اللفظ رواه عمرو وأخرجه مسلم وقالوا
هو حديث تلقته الأمة بالقبول وهو صريح وبأن الضرورة
ألجأت إلى التمسك في الفروع بالظن لمن بعد النبي صلى الله عليه وآله و
بعد عنه في زمانه لأن الناس محتاجون إلى المفتي الحقيقي والقاضي الحقيقي
ولا يتصور أن فيها إلا بالاجتهاد (البحث الثالث) أن طريقة جمهور
أصحابنا المتأخرين من الأصوليين كالعلامة الحلي والمحقق
الحلي والشهيدين وغيرهم قدس الله أسرارهم أن الظن



الذی استفرغ القوی علی الاستنباط الوسع لتحصیل الحکم
الله الواقعی فیما لیس معلوما معیار للعلم بحکم الله الواقعی
فیما هذا الظن الحاصل بالقیاس او بالقیاس و نحوه مما دل
الدلیل علی عدم جواز اتباع الظن الحاصل به قال المحقق الحلی
فی رسالته فی اصول الفقه بعد حد الاجتهاد بما یشمل القیاس
فان قیل یلزم علی هذا ان لا یکون الامامیة من اهل
الاجتهاد قلنا الامر کذلک لکن فیه ایهام من حیث ان القیاس
من جملة الاجتهاد فاذا استثنی القیاس کنا من اهل الاجتهاد
فی تحصیل الاحکام بالطرق النظریة التی لیس احدها القیاس
انتهى و لیس لهم وجه ترجیح بین الادلة المتعارضة الا الظن
و الذی یصلح لان یکون داعیا لهم الی اختیار ترجیح الظن
امور الاول دلیلا انواصب العقلیین السابقان بعض دلیل
ابطال القیاس و نحوه الثانی ما ذکره محمد بن ادریس الحلی فی
اخر ابواب کتاب السرائر من جملة ما اخذه من جامع البزنطی
صاحب الرضا علیه السلم هشام بن سالم عن ابی
عبد الله علیه السلم قال انما علینا ان نلقی الیکم الاصول

وعلیکم

وعلیکم ان تفرعوا احمد بن محمد بن ابی نصر عن ابی الحسن
الرضا علیه السلم قال علینا القاء الاصول الیکم وعلیکم التفریع الثالث
ان الوجوه الثلثة التی استدل بها المحقق الحلی فی رسالته
فی اصول الفقه علی رفع الاثم عن المجتهد و اولها بعد التوجیه
راجع الی اول العقلیین وقد ذکرناه فی العقلیین فی باب
خبر الواحد دال القیاس و اعترض علیه بالایراد و ثالثها
اشتمه بعد التوجیه راجع الی استدلال الشافعی الذی سبق ذکره
المصنف مع ما فیه فی فصل فی ان العبادة لم ترد
بوجوب العمل بالقیاس قال المحقق قدس سره الثانی
انا نجد الفرقة المحقة مختلفة فی الاحکام الشرعیة اختلافا
شدیدا حتی یفتی الواحد منهم بالشیء و یرجع عنه الی غیره فلو
لم یرتفع الاثم لعمهم الفسق وشملهم الاثم انتهى وفایة توجیهه ان
هذا الاختلاف الشدید فی الافتاء غیر ممکن الا بالاجتهاد فی
نفس الاحکام الواقعیة وتجویز کل لمخالفه ان یفتی بخلاف
مذهبه الرابع انه لا مفر للاخباریین عن العمل بالظن المتعلق
بنفس احکامه تعالی و ذلک لان الحدیث و لو کان صحیحا

باصطلاحهم قد يحتمل التقية وقد يكون دلالته ظنية وعلى التقديرين
لا يحصل الا الظن الخامس انه يجوز نقل الحديث بالمعنى ولا سيما
الى المستفتي العامي قال الشهيد الثاني رحمه الله في شرح
رسالته في الدراية لان ذلك هو الذي يشهد به احوال
الصحابة والسلف والاولين وكثيرا ما كانوا ينقلون معنى
واحدا في امر واحد بالفاظ مختلفة وما ذاك الا لان معولهم
كان على المعنى دون اللفظ ولانه يجوز التعبير بالعجمية للعجمي
فالعربي اولى وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عم
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس وعن داود بن فرقد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اني اسمع الكلام منك فاريد ان ارويه كما سمعته منك فلا
يجيء قال فتعمد ذلك قلت لا فقال تريد المعاني قلت نعم
قال فلا باس وفي خبر آخر عنه عم حيث سئل اسمع الحديث
منك فلعلي لا ارويه كما سمعته فقال اذا اصبت الصلب منه
فلا باس وانما هو بمنزلة تعال وهلم واقعد واجلس انتهى
ولو لم يجز ذلك لبطل جواز العمل بكثير الروايات المعمول بها

من الطايفة وغيرهم كما يظهر من التتبع ومعلوم انه ليس على
حسب الدلالة القطعية لان اكثر الروايات دلالته ظنية وهو
على حسب الاجتهاد والظن بالمراد وبانه حكم الله تعالى
الواقعي السادس ان الضرورة الجاءت الى التمسك في الفروع
بالظن في زمن الغيبة الكبرى ولمن بعد عن النبي او الامام
في زمن ظهور احدهما لان الناس يحتاجون الى المفتي الحقيقي
والقاضي الحقيقي والقاضي الحقيقي ولا يتصوران فيهما الا
بالاجتهاد البحث الرابع طريقة قدماء اصحابنا وهم الاخباريون
انكار الاجتهاد في نفس احكام الله تعالى بالكلية وانه لا يجوز العمل
باخبار الاحاد اي العمل بها من حيث افادتها الظن بحكم
الله الواقعي او العمل بها لا مع الشروط الاتية في اعتباره الم
من المذهب وانها لا توجب علما ولا عملا اي علما بحكم الله الواقعي
فانه لا دليل على وجوب العمل بها من هذه الحيثية ولا على جوازه
وعملا به وكثيرا ما يطلق العلم في هذا الكتاب في ذلك ومراده
ما ذكرنا وانه يجوز مع بذل الوسع في الطلب وعدم وجدان
الحكم في ظاهر الكتاب العمل باخبار الاحاد خاصة وهي كانت

مستندا ولا من اصحاب الاصول والمصنفين من الطائفة
من عصر ظهور الائمة معمولا به بينهم فيه وفيما بعده على
تفصيل وترتيب خاص سيذكره المص في موضعه وانما يسوغ
العمل بها من حيث افادتها الظن بحكم الله تعالى الواقعي
او الواصلي بل من حيث انها توجب العلم بحكم الله الواصلي
وانه ان لم يبلغ ذلك لم يجز العمل بها لما رواه المخالفون عن رسول الله
صلى الله عليه طبق لما روي عنه ع انه قال قد كثرت علي الكذابة
وانه قال ستكثر بعدي القالة علي ونحو ذلك بل الحكم فيه بحكم
ما لم يبلغ الينا فيه خطاب وحكمه الاباحة كما صرح ابن بابويه
رحمه الله تعالى في الاعتقادات بانه اعتقاد الامامية والحظر
عقلا او التوقف في مسئلة مجرد العقل وان التمسك بظاهر القرآن
والسنة انما هو من حيث انه مدلول ظاهرهما لا من حيث
الظن بانه مراد من اللفظ او بانه حكم الله تعالى الواقعي وان
الترجيح بين الخبرين المتعارضين ليس بحسب الظن بل
الحكم فيما فيه تنازع من رجلين كدين او ميراث وجب
الترجيح بامور معدودة منزلة مروية عن اهل البيت عليهم السلم

ان تيسر الترجيح به والا فالتوقف كما في مقبولة عمر بن حنظلة
والحكم في غير ما فيه تنازع التخيير فيجوز العمل والافتاء بالغير
الحقيقي او بايهما شئنا من باب التسليم قال ثقة الاسلام
ابو جعفر الكليني رحمه الله تعالى في اوائل الكافي اعلم يا اخي ارشدك
الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن
العلماء عليهم السلم برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلم
اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله جل وعز
فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله م دعوا ما وافق
القوم فان الرشد في خلافهم وقوله م خذوا بالمجمع عليه
فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك
الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك
الى العالم ع وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله م بايهما اخذتم
من باب التسليم وسعكم انتهى وقال صاحب الفوائد المدنية
في بيانه وكان مقصوده قدس سره ذلك عند عدم ظهور
شيء من المرجحات المذكورة في تلك الاحاديث انتهى وفيه
ما فيه وقال رحمه الله وينبغي ان يحمل كلامه على ما اذا كان مورد

الروايتين العبادات المحضة بقرينة انه قدس سره ذكر
بعد ذلك في باب اختلاف الحديث مقبولة عمر بن حنظلة
الواردة في المتخاصمين في دين او ميراث ان الظاهر انه
مع عدم ظهور شي من المرجحات المذكورة يجب الارجاء الى لقاء الامام
عليه السلم انتهى ومعنى التسليم مذكور في الكافي في كتاب الحجة
في باب التسليم وفضل المسلمين فنقول هنا ان معنى الاخذ
به من باب التسليم الاخذ به من حيث انه مروي بالشرط
عنهم عليهم السلام وان كانت الحكمة فيه مخفية مع العلم والاذعان
بانه لو كان كل منها صادرا عنهم عليهم السلم لم يكن ايضا عليهم
اعتراض لانه مشتمل على حكمة مخفية من تقية ونحوها لا من حيث
انه اعتقاد هذا وحلال ومباح في مثله كل فعل ولا من حيث ترجيحه
بالظن وفي الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب الشرك
عن عميرة عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول امر الناس
بمعرفتنا والرد الينا والتسليم لنا وفيه في اول كتاب فضل
القرآن عن ابي جعفر عليه السلم بعد كلام طويل في ان
القرآن يتكلم واستبعاد سعد الخفاف له رحم الله الضعفاء

كلمتهم

من شيعتنا انهم اهل تسليم الحديث والمراد بالضعفاء
الذين لا يتبعون آراءهم اي ظنونهم والعمدة في الباعث
للاخباريين على اختيارهم ذكرنا بعد الآيات البينات
المحكمات الناهية عن اتباع الظن في نفس احكامه تعالى
اجماع الامامية من عصر ظهور الائمة عليهم السلم على ذلك
كما يتضح لمن يتامل عبارات المصنف في هذا الكتاب في
مواضعها وقد اشار بقوله عندنا هنا وفي قوله في اول الفصل
الثاني وان الظن عندنا الى ان نفي الاجتهاد والرأي في
نفس احكامه تعالى اجماع الطائفة وقد كرر ذلك فيما بعد في
فصل في ان القياس في الشرع لا يجوز استعماله فانه قد
اشار الى دليلين على ابطال الاجتهاد في نفس احكامه تعالى
راسا حاصل احدهما انه لا يكفي الدليل العقلي في امثال
ذلك بل يتوقف على الاذن الشرعي وستنبه ان شاء الله
وحاصل ثانيهما اجماع الطائفة المحقة على المنع من العمل بالاجتهاد
وانه كما نعلم من مذهب ابي حنيفة والشافعي الاجتهاد كذلك
نعلم ان من مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق

عليهما السلم نفي الاجتهاد وتظاهر الاخبار عنهما بالمنع منه
والمناظرة للمخالفين فيه كتظاهرها عن ذهابهم الى
خلاف ذلك وليس مدفع عنهما هذا الا من استحسن المكابرة
فان قلت انما قال المص ذلك في القياس لا في الاجتهاد
قلت نعم ولكن قد قال في الكلام في الاجتهاد وانما لم نشبع قلنا
كلام المخالف وطرقهم التي يستدلون بها على صحة ذلك لان
فيما مضى من الكلام في ابطال القياس كلاما عليه واكثر
شبههم داخلة فيها فلا معنى للاعادة في هذا الباب انتهى
وهذه العبارة ظاهرة فيما ذكرنا عند التامل ولا سيما
مع ملاحظة قرينة لفظة عندنا هنا وفي الفصل الثاني كما
لا يقال ينافي هذا ما سيذكره المص في فصل في الكلام على
من احال القياس عقلا وحاصله انه وان لم يجز اثبات
الاحكام بالظنون فانه يجوز تعلق الاحكام بالظنون كما
في مثال ظن السبع في الطريق والعلم بقبح سلوكه لانا نقول
مقصوده ثمة الجواز العقلي ولا ينافي ذلك التوقف على
الاذن مع عدم ذلك الاذن ولا ينافي ايضا الاجماع

على عدم تعلق الاحكام بالظنون في الشرعيات فظهر ان
راي جمهور اصحابنا المتاخرين راي حادث بعد المصنف و
لذا لم يتعرض المصنف لدفعه صريحا في شيء من هذا الكتاب
البحث الخامس قال سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله تعالى
في الذريعة فصل في ان الاجماع بعد الخلاف هل
يزيل حكم الخلاف ام لا عندنا ان الاجتهاد باطل وان
الحق مدلول عليه وان من خالفه غير معذور فمن سوغ
للمخالف ان يقول بخلاف مذهبه من المختلفين مخطئ
عندنا انتهى وذكر في جواب المسائل الحلبيات ما مضمونه
ان الحكم اما ان يكون مما اجمعت الامامية عليه وهو واضح
او مما اختلفت فيه ولا بد ان يكون في الادلة الشرعية
ما يدل على الحق بعينه فيه او مما لم يقولوا فيه الحوادث
الواقعة او سكوتهم عنها وان كان للمخالفين فيها اقوال
ويجب فيه ان ينظر فان كان في ظواهر الكتاب
او عموماته ما يمكن ان يستفاد منه حكم تلك الحادثة
عمل فيها بما يوافق ذلك الكتاب وان فرضنا ان

ظواهر الكتاب وعمومه تبرئة من ذلك الحكم وقلما يتفق
ذلك والسبر بيننا وبين من استبعد ما ذكرنا ان الحكم ان
ادلة الشرع خالية من حكم تلك الحادثة فنرجع فيها الى
الاصل في العقل وهل اى تقدير يحصل العلم اليقيني وفصل
ذلك تفصيلا و استدل عليه بان قال انه اعلم
ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف ما لا سبيل للمكلف الى تيسيره
والعلم به كما لا يجوز ان يكلف ما لا قدرة عليه ولا تمكين
منه ولا بد فيما كلفنا العمل به من طريق العلم والقطع وتمييز
الحسن من القبيح والواجب من غيره ليأمن المكلف من
الاقدام على القبيح ولا امان من ذلك الا بما هو طريق
للعلم اليقيني وقد نصب الله على جميع احكام الشريعة ادلة
تدل الناظر فيها والمتوصل بها على الحق وتميزه عن الباطل
ولا حكم حدث في ماضي الايام او يحدث في مستقبلها الا
ولله جل اسمه عليه دليل انتهى و قال في آخره ومن الناس
من يقول مع نفي القياس في الشريعة وابطال كونه دليلا
على الاحكام انه لا بد في كل حادثة تحدث من دليل لله تعالى

اي

شرعي يدل على حكمها ولا نم ان ادلة الشرع يجوز ان تخلو عن
احكام الحوادث ونقوي في النفس خلاف هذا المذهب
وانه غير ممتنع ان يحدث حادثة ليس لها حكم شرعي فنرجع
فيها الى الاصول العقلية لانه اذا جاز قبل شرع الشرائع
وبعثة الرسل ان يتعبد الله تعالى في كل الحوادث بالامور
العقلية فاي مانع بعد الشرائع ان اقتصر على معظم الاحكام واكثرها
ان يبقى من الحوادث ما المصلحة فيه الرجوع الى ما في العقل
وهل المنع من ذلك الا تحكم بغير دليل انتهى وظاهر هذه
العبارات ان مراده بكون الحق مدلولا عليه انه يمكن في
زمان غيبة الامام حصول العلم اليقيني بكل حكم واقعي فهو
انما خلط بين الاحكام الواقعية والاحكام الواصلية لعدم الفرق
والتمييز بينهما وهذا بعيد عنه اعلى الله تعالى مقامه و اما ان قال
مراده انه يمكن في زمان الغيبة العلم اليقيني بكل حكم واصلي
وانه لا يجوز الافتاء الا به فلا يجوز لاحد ان يفتي بما ينافيه
ويناقضه لان شرط جواز الافتاء العلم قطعا ولا يمكن
تنافي المعلومين وليس الافتاء بوجوب قصر صلوة الجمعة

متنافيين

في الحصر وجوبا واصليا وبحظره حظرا واصليا مثلا
لانهما بالنسبة الى شخصين احدهما من اداه نظره
اجتهاد الى وجوبه الواصلي والآخر من اداه نظره
بدون اجتهاد الى حظره الواصلي انما المتنافيان الحكمان
الواقعيان فتجويز المفتي المخالف ان يفتي بخلاف مذهبه
اي بما ينافيه مبني على جواز الحكم بالمظنون وهو مبني على
صحة الاجتهاد كما سنبينه في البحث السابع في الثالث
من وجوه ابطال مذهب جمهور اصحابنا المتاخرين فهو
خطأ وموجب للاثم ويرد هذا التاويل انه قال في بعض
مسائله في طريق الاستدلال اعلم ان الطريق الى
صحة ما تذهب اليه الشيعة الامامية في فروع الشريعة ما
اجمعوا عليه هو اجماعهم ثم قال وليس يمتنع مع ذلك
ان يكون في بعض ما اجمعوا عليه من الاحكام ظاهر كتاب
يتناوله او طريقة تقتضي العلم مثل ان يكون ما ذهبوا اليه
هو الاصل في العقل فيصح التمسك به مع فقد الدليل الموجب
للانتقال عنه او طريقة قسمة مثل ان تكون الاقوال في

الحادثة

الحادثة محصورة فاذا بطل ما عدا قسما واحدا من الاقسام
ثبت لا محالة ذلك القسم وكان الدليل على صحته بطلان ما عداه
فان اتفق شيء من ذلك في بعض المسائل جاز الاعتماد
عليه من حيث كان طريقا الى العلم وصار نظير الاجماع
الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه هذا فيما اتفقوا عليه
من المذاهب فاما ما اختلفوا فيه فقال بعضهم في
الحادثة بشيء وقال آخرون بخلافه فلا يخلو من ان يصح
دخوله تحت بعض ظواهر القرآن ومعرفة حكمه الى حكم الاصل
العقل فيرجع فيه اليه مع فقد ادلة الشرع او يمكن فيه طريقة
القسمة وابطال بعضها وتصحيح ما بقي فيسلك ذلك فيه او
يكون جميع الطرق التي ذكرناها فيه مفقودة فيجب ان يكون
مخيرا من تلك الاقوال التي وقع الاختلاف فيها فكان
تذهب وتفتي بأي شيء شئت منها لان الحق لا يعدوها
لاجماع الطائفة عليها وقد فقد الدليل المميز بينها فلم يبق في
التكليف الا التخيير فاما ما لم يوجد للامامية فيه نص على خلاف
ولا وفاق كان لك عند حدوثه ان تعرضه على الادلة

من عمومه فيعتمد على ذلك فيه او يكون مما يرجع فيه

متعذرة

التي ذكرناها من عمومات الكتاب وظواهره فعلى ثبوت
تأويل بعضها من قرب او بعد له فان لم يوجد له فيها دخل
عرض على اصل العقل وعمل بمقتضاه وان كانت طرق
القسمة متناسبة عمل بمقتضاها وان قدرنا انه تعذر ذلك
كله كنت بالخيار فيما تعمله منه على ما ذكرناه انتهى وقال في الذريعة
في فصل في صفات المفتي ومن امثلته يعني التخيير ان يختلف
اهل الحق في حكم حادثة على وجهين وعند التامل والبحث
لا يوجد في الادلة ما يرجح احد الوجهين على صاحبه فيكون
العالم مخيرا بينهما في نفسه وفيما يفتي به غيره انتهى وقال
في بعض اجوبة المسائل عن هذه المسئلة التي هي هل يجوز
لعالم او متمكن من العلم او عامي الرجوع في تعرف احكام
ما يجب عليه العمل به من التكليف الشرعي الى كتاب مصنف
كالرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه او كتب
كالكافي للكليني او كتاب اصل ككتاب الحلبي ام لا يجوز ذلك
فان كان جائزا فما الوجه فيه مع انه غير مثمر لعلم ولا
موجب ليقين بل الفقهاء العاملون باخبار الآحاد لا يجيزون

فان

ذكر

ذلك وان كان غير جائز فما الغرض في وضع هذه الكتب
التي لا تجدي نفعا في هذا الوجه فما علمنا من رجوع طائفة
على قديم الدهر وحديثه الى العمل بهذه الكتب وارتفاع النكير
من العلماء على العامل بها بل نجدهم يدرسونها طبقة من
حجة كافية من نبهه على ترك العمل بمقتضاها بل يكاد يعلم
من قصدهم ايجاب التدين بها الجواب وبالله التوفيق اعلم
انه لا يجوز لعالم ولا عامي الرجوع في حكم من احكام الشريعة
الى كتاب مصنف لان العمل لا بد من ان يكون تابعا للعلم
على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما والعامل
بما وجده فيه لا يأمن من ان يكون معتمدا على قبيح ولا يلزم على هذه
الجملة جواز العمل بالفتيا وتقليد المفتي لان هذا العمل مستند
الى العلم وهو قيام الحجة على المستفتي بان له ان يعمل بقول
المفتي فهو آمن به لهذا الوجه من ان يكون فاعلا لقبيح
وليس مثل هذا موجودا في تناول الاحكام من الكتب انتهى
وهذا مبني على زعمه عدم جواز العمل بخبر الواحد فانه ذكر
في الذريعة انه يجوز العمل بكتاب الحديث مع المناولة او

الاجازة عنده من العمل باخبار الآحاد وربما قلنا ان ما نقلناه
مؤيد لما ذكرنا لان العالم المتجزي في الافتاء والعمل لا يأمن
فيما افتاه او عمل به ان يكون على خلاف حكم الله الواقعي
وكذا العامي المستفتي لا يأمن من غلط المفتي في الحكم الواقعي
ولاسيما اذا جاز المفتي فتواه مع جهله بحكم الله الواقعي
كما مر آنفا في العالم المتجزي ولذا لم يجوز الاستفتاء بعض من
منع من الاجتهاد والعمل بخبر الواحد رأسا قال ابو المكارم
بن زهرة في كتاب الغنية ولا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان
التقليد قبيح ولان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم
وليس لاحد ان يقول قيام الدليل وهو اجماع الطائفة
على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز
الخطأ عليه يؤمنه من الاقدام على قبيح ويقتضي اسناد
عمله الى علم لانا لا نسلم اجماعهم على العمل بقوله مع جواز الخطأ
عليه وهو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامي
الى المفتي فقط فاما العمل بقوله تقليدا فلا فان قيل فما الفائدة
في رجوعه اليه اذا لم يجز العمل بقوله قلنا الفائدة في ذلك

ان يصير

ان يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الامامية سبيل الى
العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين انتهى البحث السادس ذكر ثقة
صاحب كتاب الفوائد المدنية رحمه الله تعالى انه لا يجوز
التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى
فلا يجوز العمل بالاجماع بالمعنى الذي اعتبرته العامة وهو
اتفاق مجتهدي عصر على رأي في مسألة ولا بالقياس ولا
باستنباط الاحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ومن
السنة النبوية من غير سؤال اهل الذكر عليهم السلام عن حال
احدهما من كونه منسوخا ام لا مقيدا ام لا مؤولا ام لا
ولا بشرع من قبلنا ولا بالملازمات المختلف فيها مثل
ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده الخاصة الوجودية
ولا بالترجيحات الاستحسانية الظنية المسطورة في كتب الاصول
وجمع من متاخري الامامية عند تعارض الادلة ولا
بالبراءة الاصلية في نفي حكم شرعي ولا بان عدم ظهور
مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع ولا باستصحاب حكم شرعي
في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ولا

حكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي له

باستصحاب حكم شرعي نفي سواء ظهرت فيه شبهة محرمة ام لا
ولا باصالة النفي ولا بخبر الواحد المظنون العدالة ولا بالمصالح
المرسلة ولا بالاستحسان ولا بان الحكم في الاشياء قبل
ورود الشرع الاباحة والحظر وانه لا يجوز العمل الا بالاخبار
المتداولة بين الامامية في كتبهم المشهورة وان هذه الاخبار
تفيد العلم بصدق الرواة الى المعصوم وانه لا يجوز العمل
منها بغير قطعي الدلالة على المراد بنفسها او بقرائن وانه
مع التعارض يرجع الى قاعدة بينها اهل الذكر عليهم السلام للخلاص
عن الحيرة فيها والترجيح وانه مع فقد الترجيح يجوز العمل بما
شاء المكلف من باب التسليم في العبادات المحضة وان كان
من حقوق الآدميين من دين او ميراث او وقف على
جماعة مخصوصين او فرج او زكاة او خمس يجب التوقف
عن الافعال الوجودية المبتنية على تعيين احد الطرفين بعينه
وانه مع فقد الاخبار المذكورة يجب التوقف والاحتياط
وان مصداق التوقف في بعض المواضع ترك الافعال
الوجودية وفي بعض المواضع الجمع بين الفعلين الوجوديين

وفي بعض المواضع الاتيان بفعل وجودي مع الاطلاق
في نيته او مع ترديد بان يقول ان كان الاطلاق واجبا او مع ذكر
الاحتياط في نيته ومآل الكل واحد قال رحمه الله فائدة
الصواب عندي مذهب قدمائنا الاخباريين وطريقتهم
اما مذهبهم فهو ان كل ما تحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عليه دلالة
قطعية من قبله تعالى حتى ارش الخدش وان كثيرا مما جاء
به النبي ص من الاحكام ومما يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه
صلى الله عليه وآله من نسخ وتقييد وتخصيص وتأويل
مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام وان القرآن
في الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وكذا
كذلك كثير من السنن النبوية ص وانه لا سبيل لنا فيما
لا نعلمه من الاحكام النظرية الشرعية اصلية كانت او
فرعية الا السماع من الصادقين عليهم السلام وانه لا يجوز
استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا
من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم احوالهما من جهة اهل
الذكر عليهم السلام بل يجب التوقف والاحتياط فيهما وان المجتهد

في نفس الحكم تعالى ان اخطا كذب على الله وافترى وان
اصاب لم يوجر وانه لا يجوز القضاء ولا الافتاء الا بقطع
ويقين ومع فقده يجب التوقف وان اليقين المعتبر
فيها قسمان يقين متعلق بان هذا حكم الله في الواقع
ويقين متعلق بان هذا ورد عن معصوم فانهم عليهم السلام
جوزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم وان كان في
الواقع وروده من باب التقية ولم يحصل لنا منه ظن بما هو
حكم الله تعالى في الواقع والمقدمة الثانية متواترة عنهم عليهم السلام
معنى فائدة المعتبر من اليقين في البابين ما يشمل اليقين
العادي فلا يتعين تحصيل ما هو اقوى منه من افراد
اليقين وباب اليقين العادي باب واسع يشهد بذلك
اللبيب الفطن ان النفس والاصوليون بنوا على هذا الباب
كثيرا من قواعدهم كحجية الاجماع وكذلك المتكلمون وان
شئت ان تعلمه كاملا فانظر الى الشرح العضدي للمختصر
الحاجبي والى شرح المواقف والمقاصد وغيرها ثم قال
واما طريقتهم ففي انهم لم يعتمدوا فيما ليس من ضروريات الدين

من المسائل الكلامية والاصولية والفقهية وغيرها من
الامور الدينية الا على الاخبار الصحيحة الصريحة المروية عن العترة
الطاهرة عليهم السلام ومعنى الصحيح عندهم مغاير لما اصطلح
عليه المتأخرون من اصحابنا ووفق اصطلاح العامة
واولهم العلامة الحلي ما سمعت نقله عن بعض اصحابنا فان
معناه عندهم ما علم علما قطعيا وروده عن المعصوم ولو
كان من باب التقية وباصطلاح القدماء تكلم السيد
الامام العلامة والقدوة الهمام الفهامة سيد المتكلمين وسند
الفقهاء والاصوليين السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه
في جواب المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الاحاد حيث
قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة او
بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي
موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب
بسند مخصوص هذا الكلام نقله صاحب كتاب المنتقى
في اوائل كتابه عن السيد المرتضى انتهى ثم قال من تأمل

هو الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين العاملي منه

فيما ذكره المحقق الحلي في اوائل كتاب المعتبر وفي كتاب
الاصول في مبحث العمل بخبر الواحد وفي فهرستي الشيخ
والنجاشي وفيما ذكره رئيس الطائفة في مبحث العمل بخبر الواحد
من كتاب العدة وما ذكره في اخر كتابي الاخبار وغير
ذلك بعين الاعتبار والاستبصار يقطع بان احاديث الكتب
الاربعة وغيرها من الكتب المتداولة في زماننا مكتوبة
من اصول قدمائنا التي مرجعهم في عقائدهم واعمالهم
ويقطع بان الطرق المذكورة في تلك الكتب انما ذكرت
لمجرد التبرك باتصال السند وباتصال سلسلة المخاطبة
اللسانية الى مؤلفي تلك الاصول ولدفع تعيير العامة
اصحابنا بان احاديثهم ماخوذة من اصول قدمائهم
لمعنعنة ويقطع بان بعض تلك الطرق من مشايخ الاجازة
المحضة من غير سماع من الشيخ او قراءة عليه خصوصيات
كل ما رواه فلا يتوقف على تلك الطرق صحة احاديثنا
عند التحقيق والنظر الدقيق بل اعتماد الائمة الثلاثة وغيرهم
قدس الله ارواحهم على تلك الاصول التي كانت متواترة

الى مؤلفيها في زمانهم كما ان الكتب الاربعة كذلك في
زماننا انتهى وقال الفصل السابع في بيان من يجب رجوع
الناس اليه في القضاء والافتاء ذكر الشيخ الصدوق
محمد بن علي بن بابويه في كتاب كمال الدين وتمام النعمة
حدثنا ثم قال بعد احاديث كثيرة واقول الاحاديث
الناطقة بامرهم عليهم السلام بالرجوع في الفتوى والقضاء
الى رواة احاديثهم واحكامهم متواترة معنى وتلك الاحاديث
صريحة في وجوب اتباع الرواة فيما يروونه عنهم عليهم السلم
من الاحكام النظرية انتهى وعمدة البواعث له على اختيار
هذه الطريقة امور الاول على انه لا يجوز التمسك بالاجماع
وسائر الامور المفصلة سابقا من حيث انها تفيد الظن
بحكم الله الواقعي وهو ما ذكرناه في البحث الرابع من دليلي
المصنف على نفي صحة الاجتهاد في نفس احكامه تعالى
وهو حق كما سنبينه في البحث السابع الثاني على انه لا
طريق بعد ذلك الا التمسك بالاخبار المروية عن اهل
البيت عليهم السلم وانه مع عدم وجدانها يجب التوقف

وهو ما ذكره في مقدمة الفوائد المدنية قال فائدة اول
العامة لما انكروا ان الله سبحانه وتعالى في كل زمان
قطبا هاديا منصوبا من قبله تعالى حاكما على الامة مفترض
الطاعة معصوما عن الخطأ دافع الشبهات حلال المشكلات
عالما بكل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة فاصلا بين الحق
والباطل فيما تشاجرت فيه العقول او تحيرت ناطقا
عن وحي الهي لا رأي بشري وسددوا باب التمسك
بالعترة الطاهرة عليهم السلام مع ان الحديث الشريف
المتواتر معنى بين الفريقين اني تارك فيكم امرين ان
اخذتم بهما لن تضلوا كتاب الله عز وجل واهل بيتي
عترتي ايها الناس اسمعوا وقد بلغت انكم ستردون
علي الحوض فاسئلكم عما فعلتم بالثقلين والثقلان
كتاب الله جل ذكره واهل بيتي فلا تسبقوهم فتهلكوا
ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وفي رواية اخرى اني قد تركت فيكم
امرين لن تضلوا بعدي ما ان تمسكتم بهما كتاب الله
وعترتي اهل بيتي فان اللطيف الخبير قد عهد الي انهما

لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وجمع بين سبابتيه ولا اقول
كهاتين وجمع بين المسبحة والوسطى فتسبق احديهما الاخرى
فتمسكوا بهما لا تزلوا ولا تضلوا ولا تقدموهم فتضلوا ناطق
بوجوب التمسك بكلامهم عليهم السلام اذ معنى التمسك بالمجموع
هو التمسك بكلامهم عليهم السلام اذ لا تفسير لكتاب الله الا
التفسير المسموع منهم ولذلك قال صلى الله عليه وآله لن
يفترقا وكذلك حديث مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح
من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وحديث ستفترق
امتي على ثلث وسبعين فرقة واحدة منها ناجية والباقي
في النار وغيرها من الاحاديث المتواترة بين الفريقين وقد
تحير جمع من افاضل الفريقين في وجه دلالة الحديث الاخير
على المطلوب ووجهه ان سياقه صريح في ان
بين الفرقة الناجية وبين سائر الفرق تضادا كليا في
العقائد والاعمال الشرعية ومن المعلوم ان هذا المعنى متحقق
بين اصحابنا وبين غيرهم لتفرد اصحابنا بان اوجبوا السماع
في كل مسئلة نظرية شرعية اصلية كانت او فرعية

منهم عليهم السلام

الطوائف خالفونا في ذلك وهذا الاختلاف انتهى الى الاختلاف
في كثير من الاحكام الشرعية ولهذا المقام زيادة تحقيق سيجيء
في كلامنا ان شاء الله تعالى احتاج الحفظ لهذه الشريعة الى
فتح بابي الاجتهاد والاجماع ففتحوهما الى اخر ما قال ثم نقل
في الفصل الاول منها احاديث كثيرة عن اهل البيت
عليهم السلم دالة عليه الثالث على ان الاخبار المودعة في
الكتب المتداولة بين الامامية تفيد العلم بصدق رواتها
الى المعصوم والعمل بها وقد ذكر في بيانه قرائن كثيرة توجب
الركون الى صدقهم الرابع عليه ايضا وهو انه لولا ذلك
لتعطل الاحكام ولضاع من يوجد من المكلفين في زمن
الغيبة الكبرى الخامس عليه ايضا وهو ان الايات الكثيرة
والاحاديث الكثيرة دالة على انه لا يجوز الاختلاف و
التفرق في الدين وانه لا يجوز القضاء ولا الافتاء ولا
العمل بالاجتهاد ولا تقليد المجتهد وعلى عدم جواز الحكم ولا العمل
بغير المعلوم فان المتنازع في احد المقامين اما فعل التشريع
وفعل التقدم في امر اهل البيت عليهم السلم واما فعل ال[illegible]

واما مكابرة وتعميم العلم بحيث يشمل ظن المجتهد الجامع للشرائط
خروج عن عرف اللغة والاصوليين الى اصطلاح المنطقيين
وعدم جواز الحكم ولا العمل بغير المعلوم اجماعي بين المخالف
والموالف ولذا اخذ جميعهم في حد الفقه العلم وانما غير المخالفون
بين المفتي والمستفتي باعتبار التفصيل والاجمال وقد نقل
الاجماع على عدم جواز العمل بغير علم في البحث الخامس عن
ابن زهرة ثم انه نقل الصالح الاجماع على جواز العمل والفتيا
بهذه الاخبار المودعة في كتبنا المتداولة ترد على جواز الاختلاف
في الفتوى لاجل اختلاف هذه الروايات كما سيجيء في
فصل في ذكر خبر الواحد فينتج ان هذه الاخبار موجبة للعلم
بصدق الرواة وللعمل وكثيرا ما يقول المصنف في هذا
الكتاب في القدح في الخبر انه خبر واحد لا يوجب علما ولا
عملا السادس على انه في زمن غيبة الامام عليه السلم يقوم
العلم بصدق الرواة الى المعصوم وان كانت الرواية
صادرة عنه تقية مقام العلم بحكم الله تعالى الواقعي
في جواز العمل والافتاء وانه لا يشترط العلم بحكم الله تعالى

الواقعي في جواز العمل ولا جواز الافتاء وهو انه قد تواترت
الاخبار عن الائمة الاطهار في صورة تعارض الروايتين
عنهم عليهم السلم من غير ترجيح في العبادات المحضة بانكم
بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم السابع على انه لا يجوز العمل
والافتاء الا بالنصوص القطعية الدلالة على المراد من الاخبار
المروية عن اهل البيت ع وهو انه لولا ذلك لكان لاصل
كونها ظنية الدلالة وجه بناء على الاجتهاد وهو باطل كما مر
المبحث الرابع الحق طريقة الاخباريين كالسنيين كلا في موضعه
فنقول على الصواب ان استدلالكم بالثقلين من اقبح
الاستدلال لان الآيات البينات المحكمات التي نهتنا
عن اتباع الظن وعن الاختلاف عن ظن في نفس الاحكام
تعالى المخرجة من الظلمات اي اتباع ائمة الضلالة الى النور
اي اتباع الهدى وهو الامام العالم بجميع ما يحتاج اليه الامة
في كل زمان الى انقراض التكليف اكثر من ان يحصى واظهر
من ان يخفى على الناس ولكن هاديكم كتمان البينات
والهدى بالتاويل على الهوى قال تعالى في سورة الحديد هو

الذي

هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات
الى النور وقال في سورة البقرة الله ولي الذين آمنوا يخرجهم
من الظلمات الى النور وقال فيها ان الذين يكتمون ما
انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه في الكتاب للناس
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ثم نقول ان اردتم
ان ظن المجتهد بحكم الله تعالى الواقعي موجب لعلمه به كما هو
ظاهر عباراتكم فهذا سفسطة وتناقض وان اردتم ان
ظنه به يوجب علمه بحكم الله تعالى الاصلي ففيه انه لا واسطة
بين العلم والجهل والظن ليس بعلم وقبيح ان يكلف الله نعم
عباده بشيء في الواقع وكان حكمه الواقعي مجهولا عند كل
الخلائق المكلفين به بان لا يكون احدا من العلم به فاين الادلة
الدالة على ان القرآن واهل البيت لا يفترقان حتى يردا
الحوض ام هل احكامهم بما يوافق القرآن عن اجتهاد
فيشاركهم غيرهم فيه وبالجملة يكفي هنا في الجواب عن
دليلكم الثقلين انه قد تواتر عن اهل البيت عليهم السلم
عدم صحة العمل بالقياس من اجتهادكم واباتي عند التلاقي

ويمكن الجواب عن قولهم وانما الجماعة والكثرة بما رواه
ابن بابويه رحمه الله تعالى في معاني الاخبار في باب معنى
الجماعة والفرقة والسنة والبدعة من الاخبار منها جاء
رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال اخبرني عن السنة والبدعة وعن الجماعة وعن الفرقة فقال امير المؤمنين عليه السلام السنة ما سن رسول الله صلى الله عليه وآله والبدعة
ما احدث من بعده والجماعة اهل الحق وان كانوا قليلا
والفرقة اهل الباطل وان كانوا كثيرا وتوجيهه ان المراد
بالحق العلم وبالباطل الظن قال تعالى ان الظن لا يغني من
الحق شيئا وقال تعالى وتواصوا بالحق واهل العلم جماعة
اي لا يكون بينهم تفرق واختلاف بخلاف اهل الظن
فانهم الفرقة اي اهل التفرق والاختلاف والآيات والاحاديث
دالة على انهم يؤثرون الحيوة الدنيا بعده عليه السلام فلا عبرة
بكثرتهم حينئذ بل العبرة بالحق الظاهر بالادلة القاهرة وعن
الاجماع بمنعه كما سيذكره المص في فصل في ان القياس
لا يجوز استعماله في الشرع وفي الكلام في الاجتهاد بقوله
والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا الى آخره.
روى متواترا معنى عن اهل البيت عليهم السلام من النهي عن

العمل بالاجتهاد وعن خبر النجوم بان المراد باصحابي اهل
بيتي لما رواه ابن بابويه في معاني الاخبار تتمة لرؤيا ب
قول النبي ص مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم والقرينة انه لا
تناقض في دلالات النجوم وان المخاطبين كانوا من الاصحاب
بالمعنى الاعم وفي نهج البلاغة في خطبة اولها وناظر
قلب اللبيب نحن الشعار والاصحاب والخزنة والابواب
وعن خبر الاختلاف بان المراد اختلاف اهل البيت عليهم
السلام للتقية كما ذكره ابن بابويه رحمه الله تعالى في ذلك الباب
ايضا والقرينة على ان المراد بالاصحاب اهل البيت ايضا
البيت عليهم السلام ان المخاطبين كانوا من الاصحاب بالمعنى
الاعم نعم قد روى بلفظ آخر وهو اختلاف امتي رحمة وروى
ابن بابويه رحمه الله تعالى في معاني الاخبار فيه ان المراد
بالاختلاف في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة يعني المشي
الى ابواب العلم ثم انه خبر واحد وقد دلت الآيات و
الاحاديث على النهي عن الاختلاف في امور الدين روى
الطبرسي رحمه الله تعالى في كتاب الاحتجاج عن ابي

كعب رحمه الله تعالى انه خطب بمحضر من ابي بكر وجمع كثير
فقال في خطبته فلبئتم وزعمتم ان الاختلاف رحمة
هيهات ابى الكتاب ذلك عليكم الخطبة وقال الفضل بن
شاذان في الايضاح وقلتم ان النبي صلى الله عليه وآله قال الاختلاف
رحمة وقد قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى و
عيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين
ما تدعوهم اليه الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب
وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فاخبر تبارك
وتعالى انه كبر على المشركين ان دعاهم ان يقيموا الدين ولا
يتفرقوا فيه فنهى عن التفرق فنسبتم ذلك الى النبي صلى الله عليه وآله
وزعمتم انه قال الاختلاف رحمة انتهى والذي يعضده من
الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب قبل باب في ان
الايمان مبثوث بجوارح البدن كلها ان التفرق اشرك
في العبادة وفي كتاب الحجة في باب ان الائمة عليهم السلم
ورثوا علم النبي صلى الله عليه وآله ان قوله ولا تتفرقوا الوجد الا وصيا

اقامی

العالمين بجميع مسائل الدين ولولاهم لم يعقل النهي عن
التفرق في مسائل الدين بالاجتهادات ويمكن ان يقال
ان المراد بكون الاختلاف رحمة ان مخالفة اكثر الاصحاب
لقول الرسول عليه السلم في اهل بيته ووصيته الى اهل البيت
رحمة لاهل البيت عليهم السلام وان كان هذا بالمخالف
لان يحمل اعباء الامامة مشكل جدا كما نقل عن امير المؤمنين
من تحمله المشاق ايام تسلطه دون ايام ممنوعيته صلوات
الله عليه ولا ينقص ثواب الامام لو كان ممنوعا بدون
اختياره فافضى الله تعالى عليه من منع الظالمين رحمة
له عليه السلم او يقال ان المراد ان اختلافهم يدل على
الحاجة الى امام معصوم ليقطع النزاع بينهم وهو رحمة كما لا يخفى
فسمي الدال على الرحمة رحمة توسعا وعن جزء الاجزاء الاخر من
بانه يمكن ان يكون موضوعا كما يظهر من تتبع حال رواته
وفي نفسه علامة الوضع كما في جل احاديثهم الموضوعة في
مناقب خلفائهم لان العقل يستبعد التفاوت في الاجر
بين اثنين استفرغ كل واحد منهما وسعه واتفق الخطاء في

في الكافي في كتاب الحجة في باب سيرة الامام في نفسه
عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال في حديث اما والله ان
لو كان ذلك ما كان الا سياسة الليل وسياحة النهار
ولبس الخشن واكل الجشب وروي ذلك عنه بعبارات
مختلفة ودلالته ظاهرة على ان نعمة الائمة مشقة عليه

منه قول الصدوق في فصل الثاني في ذم النظر في الدليل من الوجه
الذي يولد وجه العلم منه رحمه الله

احدهما دون الاخر بدون تقصيره ولو سلم فهو مخصوص
بمحل الحكم الشرعي لا نفسه كما يشعر به لفظ البعض في
الرواية الاولى ولفظ القضاء فيها وقد روي مسلم في باب
القضاء عن عمرو بن العاص انه سمع رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران
واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر انتهى ويجوز ان يختلف حكم
الحكمين بسبب اختلافهما في محل الحكم كعدالة الشهود وجرحه
وان كان الحاكمان معصومين عالمين بجميع الاحكام
الفقهية الواقعية نفسها ويمكن ان يحمل عليه قوله تعالى
في سورة الانبياء وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
الاية لو صح ما نقل من اختلافهما في الحكم وان داود حكم
بالغنم لصاحب الحرث ~~الاية لو صح ما نقل من اختلافهما~~
~~في الحكم وان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث~~ وسليمان
حكم بانه يدفع الغنم الى صاحب الحرث فينتفع بها والحرث
الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان فقال
داود القضاء ما قضيت وذلك لانه لا يجوز ان يكون

داود اجتهد وظن ان الحرث لا يعود الى ما كان وانه صار
فاسدا او مضى الوقت الذي لو وقع فيه النفش عاد الى ما كان
وسليمان اجتهد ان الوقت لم يمض بعد فاستكشف ثم وظن م
رجع داود عن اجتهاده في محل الحكم فان كلا منهما مامورا
اولى اليه اجتهاده فيه ما دام لم يظهر خطاؤه فيه والمروي
في تفسير علي بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلم ان
الحرث كان كرما وانهما اتفقا في الحكم وهو ظاهر ما في
الكافي في كتاب الحجة في باب ان الائمة عهد من الله
عز وجل معهود وعن الثاني الضرورة اولا بان بعض
الحاجة فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم مقتضي بالافتاء
بالغير الحقيقي وبالقضاء بالغير الحقيقي ولا تقتضي الحاجة جميعا
على طريقتكم ايضا كما في صورة فقد المجتهد في زمان او
مكان او توقف المجتهدين المفتين والقضاة او
تعارضهم من غير ترجيح والتشبث بكثرة بقاء الحاجة
وقلة التمسك بالاستحسان والمصالح المرسلة في مسئلة
اصلية ولم يثبت بعد جواز التمسك بهما في الفرعيات

فضلا عن الاصليات وثانيا بان هذه الغيبة معذرة المجرمين
اي الذين كرهوا الاوصياء بعد النبي ونبذوا الكتاب
وآياته البينات المحكمات الناهية عن اتباع الظن
وعن الاختلاف عن ظن وراء ظهورهم حسب يحسبون
يوم يقوم الحساب على انهم ما لبثوا من اوتي العلم بجميع
الدين جليله ودقيقه والايمان اي جعل المستيقنين منهين
عن الخطأ في الافتاء غير ساعة هي زمان الغيبة كما
اخبر الله عنهم في سورة الروم بقوله ويوم يقوم الساعة
يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة الى قوله فيومئذ لا
ينفع الذين ظلموا معذرتهم ولا هم يستعتبون وقد اشار
الى ذلك ابو الحسن الرضا عليه السلم كما في الكافي في كتاب
الحجة في اول باب نادر جامع في فضل الامام عليه السلم
وصفاته بقوله عليه السلم فصارت في ذريته الاصفياء
الذين آتاهم الله العلم والايمان بقوله عز وجل وقال
الذين اوتوا العلم والايمان لقد لبثتم في كتاب الله الى
يوم البعث فهي في ولده عليه السلم خاصة الى يوم القيمة

اذ لا نبي

اذ لا نبي بعد محمد فمن اين يختار هؤلاء الجهال الحديث فالتحقيق
ان سبب الضيق على الناس ترك تمكين الوصي واذ
كلما كان الضيق اكثر كان دلالته الوصي اظهر وسنحققه في
البحث الثامن وليس هذا اول قارورة كسرت في
الاسلام وان من لم يرض بالخلاف فهو في
فهذا العلم معذور وفي الصبر على ذهاب الحق ماجور ونقول
على جمهور اصحابنا المتاخرين ان على بطلان طريقتكم ثلثة
ادلة الدليل الاول ما قلنا على انواع صب اولا من الآيات
البينات المحكمات فانها تبطل موضع شرككم معهم وقد
نقلنا عن المص قدس سره اولا في البحث الرابع من توقف
امثال ذلك على الاذن وهو مما دل عليه القرآن واحاديث
اهل البيت عليهم السلم فمن ظاهر القرآن قوله تعالى في سورة
حمعسق ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن
به الله وفي سورة يونس قل ارايتم ما انزل الله لكم من
رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله
تفترون قال في اوائل المعتبر وتفطن كيف قسم مستند

الحكم الى الغيبين فلم تتحقق الاذن فانت مفترا شهى
الدليل الثاني ما نقلنا عن العلم قدس سره ثانيا فى
البحث الرابع من الاجماع وهو وان كان منقولا بخبر
الواحد لكن الايات والاحاديث الظاهرة فى عدم صحة
الاجتهاد فى نفس احكامه تعالى الفقهية وعدم جواز التصرف
فى الدين والاختلاف الحقيقى فيه كثيرة نقل طرفا
منها صاحب الفوائد المدنية فى الفصل الاول منها وكذا
الاحاديث الظاهرة فى انه يجب رجوع الناس فى
الافتاء والقضاء الى رواة احاديث اهل البيت الذين
لهم بصيرة فى تعرف معانى رواياتهم ومواقعها وصفهم
فى بعضها الذين احسنوا الرواية عنهم وفى بعضها الذين
هم مفهمون وكل كثير القدم فى امر اهل البيت عليهم السلم
وامثال ذلك كثيرة كما نقل فى الفصل السابع من الفوائد
المدنية وليس فى شى منها حديث الاجتهاد والظن
وكذا الاحاديث الواردة فى القاعدة التى مهّدها اهل
البيت عليهم السلم للتخلص عن الحيرة فى باب الاحاديث

المتعارضة كثيرة كما نقل فى الفصل التاسع منها وليس فى
شى منها الترجيح بالظن ومجموع تلك الاحاديث بل
بعضها موجب للقطع بان الظن لم يكن فى عصر الائمة
عليهم السلام مناطا للفتوى ولا للقضاء ولا للترجيح ولا للعمل
عند الامامية مع علمهم باخبار الآحاد **لا يقال** يمكن تخصيص
المنع من الاجتهاد بزمان ظهور الائمة او تخصيص الاجتهاد
الممنوع بما هو طريقة النواصب او باصول الدين **لانا نقول**
هذا مكابرة عند من تتبع الآيات والاحاديث **ثم**
نقول انا نعلم انه لو كان لهذه الآيات الكثيرة والاحاديث
الكثيرة تخصيص لبلغ الينا فيه نص متواتر التوفر الدواعى
على اخذه ونشره كما مر ولم يبلغ احادا مع شروط
جواز القبول **ثم** نقول هذا التخصيص كتخصيص المنع من
القياس بزمان ظهورهم او تخصيص القياس الممنوع ببعضهم
خاص هو ممنوع عند النواصب فما تدفعون به هذا
ندفع به ذاك **الدليل الثالث** ان جواز العمل بالاجتهاد فى نفس
احكامه تعالى يستلزم جواز افتاء المجتهد لمقلده فى المسائل

الاجتهادية للاجماع المركب وهو باطل وبرهانه انه لو جاز
الاقسام المذكور لجاز القول على الله تعالى بغير المعلوم اللازم بط[لان]
اللازم فلا تفاق كما مر ولتنزل عليه النصاب الآيات
والاحاديث المفيدة للعلم والتخصيص باصول الدين تقريبه
ان اكثر الآيات في المشركين غير معقول لان المورد
غير مخصص ولان الفرق بين اصول الدين وفروعه
في كلام الله تعالى ونبيه عليه السلام مع المنكرين للدين
وللنبوة غير معقول وهو شامل للمنكر صفة ذات لبعث
معلومة النبوة بقوله تعالى الله تعالى كان يقال انه
مريد بارادة قديمة ونسبة صفة فعل لبعث معلومة الثبوت
له تعالى الله تعالى كان يقال حكمه في المتعة الحظر
في قوله تعالى حكاية عن الكفار في سورة الاعراف واذا
فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها
قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون
لا يقال لفظ العلم يطلق حقيقة على ما يشمل الظن لانا نقول
هذا اطلاق اللغة انما هو اصطلاح منطقي وهذا معلوم لنا

وجعل منهم قوله تعالى في سورة الممتحنة فان علمتموهن
مؤمنات

بالتتبع

الحقيقي

بالتتبع كما ان كون المستعمل فيه المعنى للعلم معلوم لنا بكثرة الخصوص
وتلاحق بعضها ببعض لا يقال لفظ العلم يطلق في عرف
اللغة او الشرع على ما يشمل الظن القوي المتاخم للجزم لانا
نقول اولا ان هذا اطلاق عرف اللغة والشرع كما يظهر
بالتتبع الا ترى انه استقر عرف المتكلمين والاصوليين على
خلاف ذلك وانها لضبط استعمالات الشرع على
طبق اللغة وثانيا سلمنا ان اليقين غير حاصل لكنه لا يجوز
القول على الله تعالى بدون الجزم اليقيني وانه هو العلم لكن
الظن القوي المتاخم للجزم اليقيني به حاصل لنا فان كان
الظن القوي قائما مقام الجزم اليقيني وكان علما فهذا
من ذلك والا ثبت المطلوب وثالثا سلمنا ان الظن
القوي قائم مقام الجزم اليقيني وانه علم لكن نقول ليس
ظن المجتهد في كل حكم واقعي نفسي قويا متاخما للجزم بل
غايته انه يسلم كونه ظنا في الجملة والفرق بين الفتاوى
الاجتهادية خلاف الاجماع واما الملازمة فلان القوي حر
بديهة وهذا الخبر لا يخلو عن اربعة احتمالات او ما يشبهها

مما يظهر من بطلانها بطلانه الاحتمال الاول ان يكون خبرا
عن ان ثبوت امر الله تعالى المقتضي للوجوب الواقعي او عن
نفس الوجوب الواقعي الاحتمال الثاني ان يكون خبرا عن
ظن المجتهد باحدهما الاحتمال الثالث ان يكون خبرا عن
الوجوب الاصلي بالفعل اي نفس استحقاق المقلد للعقاب
على الترك وسيذكر المصنف قدس سره في فصل في ان
القياس في الشرع لا يجوز استحالة ما يقرب من هذا
وعن امر الله تعالى المقتضي له الاحتمال الرابع ان يكون
خبرا عن الوجوب الاصلي المطلق اي كون المقلد بحيث
اذا صدر من جهات الفعل ما في وسعه العلم به وتركه لا سهوا
استحق عليه العقاب او عن امر الله تعالى المقتضي له و
لان الاحتمالات باطلة سوى الاول وهو يثبت المطلوب
الحكم الواقعي والخطاب المقتضي له ليس بمعلوم للمجتهد في
المسائل الاجتهادية بل غاية مطلوبه الظن به اما بطلان
الاحتمال الثاني فلما فيه اولا ان هذا مكابرة اذ لا
يرى ان المجتهد يستدل على ما يفتي به في كتبه الاستدلالية

وثانيا

وثانيا ان الاخبار عن الظن بقضية على قسمين الاول ان
قصد معه تاثير هذا الظن كان يصير معمولا به ومعتمدا عليه
للمقلدين او المخاطبين او السامعين والثاني لم يقصد
معه ذلك ويتصادق الحكم بالمظنون والحكم بالظن في
الصورة الاولى اذ لا فرق فيها بين قولنا زيد قائم وذلك
في ظني وقولنا اظن ان زيدا قائم بل هو اختلاف في التعبير
قصدا الى الحيلة بخلاف الصورة الثانية الا يرى ان
القائل في ذهني الظن بان فلانا زان يرام لغة وعرفا
ولذا قيل ان التمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع و
لولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن انتهى
وان كان قدم ما فيه من جهة اخرى في ذيل بيان
الحاجة وثالثا انه لا يمكن حينئذ تحقق الاجماع الحقيقي وبعض
به اتفاق فتاوى الائمة في مسئلة على امر واحد في لحظة
واحدة كما صرح به الغزالي في المستصفى ولا الاختلاف
بين المجتهدين فان ظن كل واحد غير ظن الاخرين فلم
يتفقوا على الحكم بامر واحد ولم يختلفوا فيه وهو خلاف

نظير دان فرعون كاذب في قوله الحكي في سورة
بني اسرائيل واني لاظنك يا موسى مسحورا فتأمل

اهل الاجتهاد ولعله انما اضطرهم الى ذلك ان ادلة حجية
الاجماع على تقدير تمامها انما تدل على حجية الاتفاق في
الفتوى فيجوز اجتماع الظنون بدون فتوى على الخطأ كان
يقول كل واحد ظني كذا ولكن لا افتي به او افتي كل واحد
بخلاف ظنه قال الغزالي في المستصفى لا نظر الى الظنون
بل التعبد متعلق بالظنون فهو بتسليمهم لا باضمارهم انتهى
ورد بان ما ذكرتم لا يجري في الاجماع الحقيقي لان فيه نوع
جبر والفرق بين الافتاء والاجماع معلوم البطلان بالاولى
واما بطلان الاحتمال الثالث فنقول في ابطال الصورة الاولى
منه اولا ان هذا ايضا مكابرة الا يرى ان المجتهد يستدل
على ما يفتي به بالادلة التفصيلية في كتبه الاستدلالية وثانيا
ان المستفتي اما غير عالم بوجوب اتباعه لكل ظن للمجتهد واما
عالم به فعلى الاول لا يفيده الفتوى اصلا لانه مسئلة اصلية
وعلى الثاني انما مطلوب المستفتي بالذات الاستخبار عن ظن
المجتهد ليعمل به بعد ان يرتبه مع معلومه هذا من عند نفسه
بجعله صغرى وجعل معلومه كبرى فيعلم الحكم الواصلي فلا فرق

بين

من ان يصادف فيه الخبر عن الحكم الواصلي والخبر عن
الظن بالحكم الواقعي لقصد العمل به وقد ابطلناه آنفا
وثالثا انه لا يمكن حينئذ تحقق الاجماع الحقيقي ولا الخلاف لما
مر في البحث الخامس من ان كلا من الحكمين الواصلين
المختلفين ظاهرا بالنسبة الى من ليس الآخر بالنسبة اليه
ورابعا ان اخبار المجتهد لمقلده عن الحكم الواصلي بالفعل اما
محتمل الصدق او لا وعلى الثاني ظاهر خطر العمل به وعلى
الاول اما اخبار مطلق وهو غير ممكن الصدق لانه يستلزم
صدقه شبه الدور في الاستحالة لان تحقق الحكم الواصلي
بالفعل في حق المقلد موقوف على خبر المجتهد وهو الفتوى
فلو كان الخبر خبرا عن الحكم الواصلي بالفعل كان صدقه نفس
فرعيته للحكم الواصلي بالفعل او مستلزما لها وقد حققناه في
المقدمة الثانية من مقدمات بيان الحاجة في الجواب عن
الشك الثاني واما مقيد بشرط اطلاعه على ظن المجتهد
وهو مشتمل على الاخبار عن الظن والا لم يحصل فائدة الفتوى
وقد ابطلناه آنفا ولكنه لو كان الشرط كون المقلد ظانا

كالمجتهد ونحو ذلك ونقول في ابطال الصورة الثانية ان
المراد بالامر ان كان الامر الاولي بفعل فهو مظنون للمجتهد
وان كان امر المقلد باتباعه فتوى المجتهد فهو مسلم الا انه
لا يجري فيها الفتوى والتقليد وان كان من فروعه اي امر
هذا المقلد بفتوى هذا المجتهد فبطلانه اولا انه لا يجري في صورة
تعدد المجتهدين المختلفين في الفتوى مع التساوي في صفاتهم
فان المقلدين مخيرون حينئذ والتعيين بالتزام تقليده غير
مفهوم اذ لا معنى لالتزام التقليد الا التقليد ولا معنى للتقليد الا
العمل بقوله الذي كلامنا في وجوبه وثانيا انه ان كان المراد
بفتوى المجتهد نفس هذا الفتوى لزم كون الشيء جزءا لنفسه
كما مر في جواب شبهة جذر الاصم في المقدمة الثانية من
مقدمات بيان الحاجة وان كان غيره من الاحتمالات
فهذا اعتراف ببطلان هذا الاحتمال فيأتي في كل احتمال
مفسدته واما بطلان الاحتمال الرابع فلانه ان كان مضمون فحواه
ح انه لو صار المقلد مجتهدا لاستقر ظنه على الوجوب الواقعي
للفعل فهو تركه لا سهوا استحق عليه العقاب او انه ورد خطاب

من الشارع بذلك فهذا ليس معلوما لنا بل ولا مظنونا
في المسائل الاجتهادية الخلافية وان كان المضمون انه
لو بذل المقلد الوسع في استجماع شرائط الاستفتاء لعلم ان
فتوى هذا المجتهد يوجب هذا الفعل فهو تركه لا سهوا استحق عليه
العقاب او انه ورد خطاب بذلك فبطلانه اولا انه لا يجري
في صورة تعدد المجتهدين المختلفين في الفتوى مع التساوي
في صفاتهم كما مر وثانيا انه ان كان مراده بفتوى هذا المجتهد
نفس هذا الفتوى لزم كون الشيء جزءا لنفسه كما مر وان كان
غيره من الاحتمالات فيأتي في كل احتمال مفسدته فان
قيل اذا لم يجز العمل والافتاء مع الظن بحكم الله الواقعي فعدم
جوازهما مع عدم العلم ولا الظن به اولى قلت هذا معارض
بصورة كون الظن حاصلا بالقياس ونحوه مما لا يجوز العمل
به عند الامامية والحل ان المتبع في العمل العلم بالحكم الاصلي الواقعي
وهو غير حاصل بسبب الظن بالحكم الواقعي الا في الادلة المذكورة
انما يحصل بامور اخرى ليس مناطها الظن به بل دلائل اخرى
ويمكن والعلم عند الله وانما ان يكون السر في الفرق ان

الحكم بسبب الظن يوجب التصدر للفتوى الحقيقي بالحكم الواقعي
بالنسبة الى عامة المكلفين وصرف وجوه الناس الى
صاحبه وهو يوجب خفاء حق اهل البيت عليهم السلام على
اكثر الناس ولعل ترك التصريح بكثير من الاحكام في
القرآن ايضا لذلك واما طريقة الاخباريين فليس فيها
فتوى حقيقي انما فيها الرواية والفتوى الغير الحقيقي ومن جوز
منهم الفتوى الحقيقي فانما جوزه بالحكم الواصلي وهو ليس حكما على
عامة المكلفين فهو ابعد من طريقة الاصوليين عن اخفاء الحق
ويظهر بما ذكرنا الجواب عن اول ادلتهم وهو الدليلان
العقليان بانهما انما يفيدان العلم بعد بذل الجهد في طلب
ما يقتضي بطلان الاجتهاد وفقده وهم لم يبذلوا وسعهم والا
لوجدوا الادلة الثلثة المذكورة سابقا وايضا ان اردتم
بالظن هنا وفي حد الاجتهاد ما يشمل الاعتقاد المبتدا
فلا نسلم انه يقوم مقام العلم فيما لا يمكن العلم به وان اردتم
ما كان عن امارة ولم يكن اختلافه الا باختلاف الامارات
فلا نسلم تحققه في حكم واقعي في المسائل الاجتهادية فان

يجد المجتهدون انفسهم عليه يحتمل ان لا يكون ظنا عن
امارة بل يكون اعتقادا مبتدأ اي ميلا ناشئا اختلافه
عن اختلاف احوال المجتهدين واخلاقهم ودواعيهم وطباعهم
كالاختلاف بالجبن والشجاعة والتهور وامثال ذلك وحكى
في كلام المصنف في فصل في الكلام على من ابطل القياس
عقلا والغزالي في المستصفى جواز الاحتمال وادعى وقوعه
في كل مجتهد فيه وفصل ذلك تفصيلا في بيان انه ليس
في المسائل الاجتهادية حكم معين وكذلك السيد الاجل المرتضى
رحمه الله تعالى ادعى وقوعه كما ستنقله في البحث التاسع ويمكن
الجواب عن ثاني ادلتهم وهو الروايتان بان تفريع الفروع
على الاصول اعم من الاجتهاد لاشتمال طريقة الاخباريين
ايضا عليه فانه اذا قال لنا المعصوم يجوز العمل بخبر الواحد
بشرط كذا وان لم يفد الظن بالحكم الواقعي كان العلم بانه
يجوز العمل بهذا الخبر الجامع للشرط حاصلا لنا بالتفريع واجاب
صاحب الفوائد المدنية عنهما بان المراد بهما اخراج
الصور الجزئية عن القواعد الكلية اي الاستدلال بنفس

الحكم ومحل الحكم على ثبتهما وعن الثالث هو اختلاف الطائفة
في الافتاء بان اختلاف من لا يمكن شمول الاثم لهم ليس اختلافاً
في الافتاء الحقيقي بالحكم الواقعي حتى يكون مبنياً على الاجتهاد
فيه واختلافاً حقيقياً بل هو اختلاف في الافتاء الغير الحقيقي
كما هو الاحوط في الافتاء او في الافتاء الحقيقي بالحكم الواقعي
المعلوم كما ذهب اليه المصنف رحمه الله ثم لكن لا مطلقا
ليلزم شبهة الدور بل بمعنى ان المفتي لو كان في موضع
المستفتي يتحقق فيه الحكم الواقعي لا يقال فح لا يمكن تحقق
الاجماع ولا الخلاف كما ذكرتم لانا نقول العلماء اهل هذا
المذهب يعرفون امتناع الاجماع الحقيقي فيما ليس الحكم
الواقعي معلوما فيه لكل واحد من المجمعين ويعرفون ايضا
امتناع الخلاف الحقيقي بين اهل الحق وليس عندهم حجية
الاجماع باعتبار انه اجماع حقيقي بل لدخول الامام عليه السلام
وهو انما يفتي بالحكم الواقعي عن علم به وعلى التقدير ليس
بناء ذلك على الظن بالحكم الواقعي حتى يكون اختلافا غير
حقيقي لجواز ان يكون كاختلاف رجلين في ثوب كان

عندهما معلوم الطهارة فظن احدهما نجاسته بدون دليل
شرعي عليه فيجوز له الصلاة فيه وعلم الاخر نجاسته او ظن
ورود المطهر عليه بعد التنجيس بدون دليل شرعي فلا يجوز له
الصلاة فيه وليس هذا على حسب الاجتهاد في محل الحكم
فانهما متعاكسان فيه ولا على حسب الاجتهاد في نفس
الحكم الواقعي لانا نفرض اتفاقهما في العلم او الظن بانه لا
يرتفع حكم اليقين الا بيقين مثله او بما يجري مجراه كما اخبره
الشارع وكاختلاف قاضيين ظن احدهما صدق الشاهدين
في دعوى مالي ولم يحكم لانتفاء عدالتهما عنده وظن الاخر
كذبهما فيه وحكم لعدالتهما عنده وعن الرابع وهو انه لا مفر
للاخباريين عن العمل بالظن المتعلق بنفس احكامه تعالى
بان العمل بظواهر القرآن والاحاديث ليس بحسب
الظن بنفس الحكم بل بحسب العلم بان الظاهر كذا سواء
كان الحكم الواقعي ومراد الله ومراد المعصوم مظنونا ام
مشكوكا فيه ام موهوما وسواء كان الظاهر ظاهر آية
او حديث واحد كما في صورة انتفاء المعارض او انتفاء

او حديثين او

العلم به ام ظاهر آتيين ام اكثر كما في صورة العلم بالمعارض
وكون ظاهر المجموع ان المعارض محمول او صادر عن تقية
على المجازم
سلمنا ان نعلم بان الظاهر كذا غير حاصل في جميع
الآيات والاحاديث المعمول بها وانما الحاصل في بعضها
الظن بان الظاهر كذا لكن نقول الظن بان الظاهر كذا
لا يستلزم الظن بان حكم الله الواقعي كذا فليس جواز
العمل بالاول مستلزما لجواز العمل بالثاني نعم لا يصح ذلك
في القرآن ان كان داخلا في مفهوم التفسير من جهة اخرى
وهي انه متضمن لتفسيره بالرأي وقال صاحب الفوائد المدنية
في رد الرابع وجوابه ان يقال اكثر احاديث اصحابنا
المدونة في كتبنا صارت دلالتها قطعية بمعونة القرائن
الحالية والمقالية وانواع القرائن كثيرة من جملتها
ان الحكيم في مقام البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف
ظاهره لا سيما اذا اجتمعت فيه نهاية الحكمة مع العصمة وقدر
زيادة توضيح لذلك في كلامنا ومن جملتها تعاضد الاخبار
بعضها ببعض ومن جملتها خصوصيات بعض الاحاديث

ومن

ومن جملتها خصوصيات اجزاء بعض الاحاديث ومن جملتها
قرينة السؤال والجواب والدلالة التي لم تصر قطعية بمعونة
القرائن لا توجب الحكم عندهم وانما توجب التوقف واما
احتمال التقية فغير قادح فيما حققناه لما سبق من انه يكفي
احد القطعين ومن ان مناط العمل القطع بان الحكم وارد عنهم
عليهم السلام لا الظن بانه حكم الله تعالى في الواقع ومما يدل
على الفرق بين الجهتين ما ذكره الفاضل الشيخ حسن بن الشهيد
الثاني رحمهما الله تعالى في كتاب المعالم حيث قال في
مقام الرد على من تمسك في جواز العمل بخبر الواحد بانه يفيد
الظن فيكون معتبرا كما اعتبر الشارع شهادة العدلين
لافادتها الظن ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل
بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها فهي كما اشار اليه المرتضى
رضي الله تعالى عنه في معنى الاسباب والشروط الشرعية
كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما
بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا
بالظن انتهى كلامه اعلى الله مقامه انتهى وسيظهر بطلان الباطل

منه وعلى الخامس وهو جواز نقل الحديث بالمعنى بانه انما يجوز
النقل بالمعنى لغير المعنى الحقيقي اذا كان عالما بانه حكم الله الواقعي
او بانه مراد باللفظ او بانه ظاهر اللفظ دال على المعنى الحقيقي
فانما يجوز له اذا كان عالما باحدها مع شروط اخر ذكرها
المصنف في فصل في صفات المفتي والمستفتي وبالجملة
ليس جوازه مبنيا على الظن بانه حكم الله الواقعي او بانه
مراد او بانه ظاهر اللفظ على ان نقل الرواية بالمعنى جائز
مع الظن بانه مراد او الظن بانه ظاهر اللفظ لم يرد محذور
لانه ليس فيه ان الظان يستلزم الظن بحكم الله الواقعي
كما مر في الجواب عن الرابع وكذا جواز الاستفتاء ليس
لحصول ظنه بان المفتي به موافق لحكم الله تعالى بل لعلمه
بان الاستفتاء على شروطه والعمل بقول المفتي جائز ان
له جوازه اصليا فان قيل اي فرق بين ان يقول
احد ظني ان مراد الامام عليه السلم كذا فيعمل به الغير وان
يقول ظني ان حكم الله الواقعي كذا فيعمل به الغير قلت
الفرق ان الادلة النقلية من الآيات والاحاديث تدل

على حظر الثاني دون الاول ويمكن والعلم عند الله واهله
ان يكون السر في الفرق ان الثاني افتاء حقيقي والمفتي الحقيقي
يتصدر لمنصب الفتوى ويصرف وجوه الناس في
المشكلات اليه وهذا يوجب خفاء حق اهل البيت عليهم السلم
والاحتياج اليهم في كل زمان والرياسة لا تصلح الا لاهلها
كما في الكافي في كتاب العقل في باب المستاكل بعلمه والمباهي
به بخلاف الناقل المقر بالعجز عن الفتوى وعن السادس
وهو الجاء الضرورة بما مر في الكلام على النواصب ونقول
على سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله تعالى ومن تبعه في نفي
جواز العمل بخبر الواحد راسا ان ما يذكره المصنف من
الادلة على جواز العمل بخبر الواحد بشروط خاصة حجة عليكم
وعلى السيد خاصة في تجويزه خلو الحادثة عن الخطاب الشرعي
انه خلاف ضروري مذهب الامامية رضوان الله عليهم قال
السيد في الثاني في الفصل الثالث ذكر المخالف خصومنا
فيه القياس والاجتهاد وطرق الظن عند الشيعة فيه نص
امجمل او مفصل انتهى وهذا في كمال المناقضة لتجويزه ان

نصوص الجميع عند الائمة عليهم السلم لا عند الرعية وعلى ان
زبره خاصة في نفي جواز عمل المستفتي بقول المفتي انما
سيذكره المصنف في فصل في صفات المفتي والمستفتي
من بيان جواز عمل المستفتي بقول المفتي حجة عليك ونقول
على صاحب الفوائد المدنية رحمه الله تعالى ان بناء طريقته
على توهم انه لا واسطة بين العمل بالحكم لاجل الظن بحكم الله
تعالى الواقعي وبين العمل بالحكم لاجل العلم بصدور الرواية
عن المعصوم مع العلم بالمراد بها وهذا باطل لجواز العمل بالحكم
لاجل ظواهر القرآن او ظواهر الروايات التي معه الشروط
مع العلم بان الحكم مدلول ظاهرهما سواء كان الحكم مظنونا ام لا
وسواء كانت الروايات معلومة الصدور عن المعصوم
ام لا ومن الدلائل على بطلان طريقته ما سيذكره المصنف
من الادلة على جواز العمل بخبر الواحد منضما الى انا نعلم
انا لا نعلم بعد التتبع ان هذه الاخبار صادرة عن المعصوم و
ان المراد بها ذا ولذا لم يجوز المصنف تخصيص عموم الكتاب
باخبار الآحاد وسيأتي تتمة نعم انها جامعة للشروط و

وجوب العمل بظواهرها بدون فتوى وقضاء حقيقيين ونعلم
ان ظواهرها مرادة ومنها ان حجية ظاهر القرآن وان لم
يحصل العلم بالمراد به ضروري للدين ان علم انه الظاهر
كما مر في بيان الحاجة فيجب العمل به ويجوز الحكم بانه الظاهر
وان لم يجز الحكم بانه مراد وهو التفسير وقد وردت روايات
كثيرة عنهم عليهم السلم بذلك وكل واحدة منها تفيد القطع
عند صاحب الفوائد رحمه الله تعالى ومجموعها تفيد القطع عندنا
ايضا وسيذكر المص رحمه الله تعالى في فصل في ذكر تخصيص
العموم باخبار الآحاد ما يدل على ان صريح خبر الواحد الجامع
للشروط لا يصلح لمعارضة ظاهر عموم القرآن نعم لا يمكن تحصيل
العلم بان ظاهر القرآن مراد في كثير من الآيات او اكثرها
بدون الرجوع الى الروايات عنهم عليهم السلم وذلك لان
القرآن ظاهره انيق وباطنه عميق وانه ابعد شيء من عقول
الرجال كما هو المروي والمجرب ولا ينافي ذلك كون الروايات
اخبار آحاد غير مفيدة للعلم بصدق الرواة فانها كالاسناد
قد ترشد الى العلم بعد التأمل فيها وان لم تكن حجة ويمكن

حمل النهى فى نحو لا تسبقوهم على ما يشمل هذا وهذا مطرد فى
تحصيل العلم باصول الديانات ايضا كما يظهر مما فصلناه
فى الحاشية الاولى وينبغى ان يأول على هذا كلام العلامة الحلى
فى النهاية حيث قال اما الامامية فالاخباريون منهم لم
يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية
عن الائمة عليهم السلم انتهى فانه معلوم ان خبر الواحد ليس
حجة فيها ولكن هذا خارج عن مقصود صاحب الفوائد لان
مقصوده حصول العلم بسبب قطعية سند الروايات
ومتنها بعد فرض العلم بالظاهر والعجب انه نسب هذه
الطريقة الى المصنف وغيره من الاخباريين والى سيدنا
الاجل المرتضى ايضا مع ان المصنف فى هذا الكتاب فى
فصل فى خبر الواحد والسيد فى الذريعة قد ذهبا الى ما تقدم
قوله ان خبر الواحد المحفوف بالقرائن يفيد العلم فيجب
المصير الى ان السيد لم يرد بالامارة والعلامة فيما
نقل عنه سابقا انه ذكره فى المسائل التبانيات ظاهرا انتهى
ويظهر من اثنى ان مراده منها الدليل على ان الامام

من ورا الناقلين يحفظهم عن ترك نقل ما يكذب النقل او
يصرف المنقول عن ظاهره حين كون الظاهر غير مراد كنقل
كونه تقية وكنقل المخصص للعام المخصص وكنقل الناسخ وامثال
ذلك فمراده بالاكثر ما لم ينقل الشيعة خلافه قال فى بحث
ابطال الاجتهاد من الفصل الثالث لولا وجود الامام مع
جواز ترك النقل على الشيعة عند لم نأمن ان يكون ما ادوه
الينا بعض ما سمعوه ولسنا نأمن وقوع ما هو جائز عليهم فما
اشرنا اليه الا بالقطع على وجود معصوم من ورائهم
انتهى وسيجىء فى فصل فى كيفية العلم بالاجماع تصريح المصنف
بان السيد رجع عن هذا الكلام اخيرا ورجوعه فى كتاب تنزيه
الانبياء والائمة عليهم السلم ثم لو سلم ان مراد السيد ما ذكره
لم يفده لان السيد ذكر لفظ الاكثر ولم يذكر المميز عنده ومن
الاقل وهذا ليس موافقا لمذهب صاحب الفوائد المدنية
ولو كان ذكر المميز ايضا لم يفده لانه لو كان فى زمنه
كذلك كان خاصا به ولم يبق الى زمننا اذ دعوى مثله
فى زمننا خروج عن المعقول وقد صرح المصنف فى هذا الكتاب

تصريحات بخلاف هذه الطريقة منها انه قال في فصل
في ذكر خبر الواحد والذي اذهب اليه من خبر الواحد
انه لا يوجب العلم الى آخره ومنها انه قرر في فصل في ذكر
تخصيص العموم باخبار الآحاد ما مضمونه انه اذا دل الدليل
على وجوب العمل بخبر الواحد في موضع كان وجوب العمل
به عنده معلوما وان كان نفس الخبر مظنونا اي مظنونا
عند مخالفنا في الاصول وان كان غير معلوم ولا مظنون
عندنا ثم قال ويجري ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب
تنفيذ الحكم عند الشهادة وان كانت الشهادة غير معلومة
وكذلك اذا ظن كون القبلة في جهة من الجهات وجب
علينا التوجه اليها وكان ذلك معلوما وان كان كون
القبلة فيها مظنونا انتهى ومنها انه روى ابن بابويه في
الفقيه ان الله تعالى اوجب على نبينا ليلة المعراج خمسين
صلوة ثم ازالها الى خمس ومع هذا قال المصنف في
فصل في نسخ الشيء قبل وقت فعله اول ما فيه انه خبر
واحد ولا يجوز ان يتعلق بمثله فيما طريقه العلم على انه فاسد

قوله قرر اه اي ذكر ذلك في محل الاعتراض
ولم يتعرض في الجواب منه

من وجوه منها الى آخره وقال صاحب الفوائد لا يقال
في مواضع من كتاب من لا يحضره الفقيه ما يدل على القدح
في بعض احاديث كتاب الكافي من جملتها انه بعد ما
ذكر توقيعا من التوقيعات الواردة من الناحية المقدسة
في باب الرجل يوصي الى رجلين قال هذا التوقيع عندي
بخط ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلم وفي كتاب محمد بن يعقوب
الكليني رحمه الله رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق
عليه السلم ثم قال لست افتي بهذا الحديث مشيرا الى
ما رواه محمد بن يعقوب الكليني عن الصادق عليه السلم بل
افتي بما عندي بخط الحسن بن علي عليهما السلم ولو صح الخبران
جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق
عليه السلم وذلك ان الاخبار لها وجوه ومعان وكل
امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى كلامه
ومن جملتها انه بعد ان نقل حديثا في باب الوصي يمنع
الوارث قال ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب محمد بن
يعقوب وما رويته الا من طريقه حدثني به غير واحد منهم

محمد بن محمد بن عصام الكليني رضي الله عنه عن محمد بن يعقوب
انتهى كلامه اعلى الله مقامه لانا نجيب عن الاول بانه ليس
قوله لو صح الخبران صريحا في عدم صحة الخبر الذي في الكافي
لاحتمال ان يكون قصده الاشارة الى القاعدة الكلية
المذكورة في كلامهم عليهم السلم في باب الخبرين المتعارضين
فان تلك العبارة مذكورة هناك ولاحتمال ان يكون
نفي تساويهما في الصحة فان من المعلوم ان خط المعصوم
اصح من النقل بوسائط وبعد التنزل عن المقامين نقول
ربما يكون محمد بن بابويه عند تكلمه بهذا الكلام غافلا عما ذكره
محمد بن يعقوب في اول كتابه ولانا نجيب عن الثاني
بان عدم وجدانه لا يدل على عدم وجوده في الاصول المعتمدة
انتهى ثم ان المتدرب في الرجال والحديث اذا نظر في
الكافي علم انه من ابعد الكتب عن الغلط والتامل اذا نظر
فيه وجد بعض الغلط من الناسخين. ومذهب المصنف رحمه الله
في الاقتصاد الى ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط
ثم قال فيه وفي اصحابنا من قال الايمان هو التصديق

بالقلب

بالقلب واللسان والعمل بالجوارح وعليه دلت كثير من
الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلم انتهى والكثير من الاخبار
اشارة الى ما في الكافي في كتاب الايمان والكفر في كثير
من ابوابه ثم قال فيه والذي يدل على ما قلناه اولا
هو ان الايمان في اللغة هو التصديق ولا يسمون افعال الجوارح
ايمانا ولا خلاف بينهم فيه ثم قال واذا كان فائدة
هذه اللفظة في اللغة ما قلناه وجب اطلاق ذلك عليها
الا ان يمنع مانع ومن ادعى الانتقال فعليه الدلالة
انتهى ولما كانت المسئلة علمية حكم بخلاف احاديث كثيرة
عدها من الكافي لدلالة استصحاب ظاهر اللغة ثم نقول
ونعلم ان كثيرا من الاحاديث نقل بالمعنى وقد يجري
الاختلاف في نقل قضية واحدة شخصية بحيث لا يمكن
الجمع ونعلم ان كل مصنف اذا رجع الى ما هو محفوظ من
تصنيفه يجد فيه السهو والنسيان بدون تقصير ثم
نقول ان ما ذكره صاحب الفوائد رحمه الله تعالى لا يدل
على مقصده الا الاول وهو ما استدل به على صحة

الاجتهاد واما الثاني وهو نحو لا تسبقوهم من الاحاديث
الكثيرة الدالة على وجوب سؤالهم عن كل حكم غير معلوم
فلانه لا يدل على عدم الوسائط المذكورة سابقا لانه
لما كان جواز العمل الذي هو الواسطة اجماعيا كما سيجي
كان متلقى منهم عليهم السلم فلا يسمى سبقا كما مر في البحث
الثالث من قول ابي عبد الله عليه السلم انما علينا ان
نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا واما الثالث وهو
كثرة قرائن الصدق فاما اولا فان القرائن التي ذكر
انها تفيد العلم بان الاخبار المودعة في كتب اصحابنا
في الحديث صادرة عن المعصوم لم تفدنا العلم انما
افادتنا غلبة الظن واركون الى العمل بها فلا دليل
ذكرها على اثبات هذه الطريقة على خلاف نفيه لو صدرا
واما ثانيا فلما سنبين في الفصل الثاني ان ما يقال
فيه انه علم عادي ليس بعلم بل هو ظن غالب وكانه
قد اعترف صاحب الفوائد فيما مر من تسليمه تفاوت
اليقينين قوة وضعفا ومن قوة فان من المعلوم ان خط

العصوم

المعصوم اصح من النقل بوسائط بان الاعتقاد المتعلق
بصدق رواة بعض احاديث اصحابنا ظن بهذا انه
ان تفاوت الاعتقادات قوة وضعفا لا يمكن الا
بتجويز النقيض في بعضها واما الرابع وهو تعطل وضيعة
المكلفين في زمن الغيبة فلان تعطل الاحكام المعلومة قطعا
حصل باحداث الخلاف في الامامة ومنع ظهور الامام
المعصوم وتصرفه كما زي وهذا اجما اشير اليه في نهج
البلاغة في كلام له حيث اوله ايها النفوس بقولهم وتقدم
العطف من صدود الحديث ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر فلانه ان تعطيلها للجهل بها بسبب عدم ظهور
الامام وتصرفه محال على الله بحكمته او قبيح على العباد الذين
لم يحصل منهم حدث واهل الاجتهاد يجوزون اجراء الاحكام
بالاجتهاد ولا ضيعة على من يوجد من المكلفين في زمن
الغيبة العلم بما يوافق طريقة المعم وغيره من الاخبار من
وعراهم بالضلال اي الجهل ببعض الاحكام الشرعية لوقوعه
وامساكهم عن طريقة المغضوب عليهم وهو الحكم بغير المعلوم

الاحكام

في الدين وطلبهم من الله تعالى هداية الصراط المستقيم اي
الاحكام الشرعية الواقعية المعلومة جميعا عند من انعم الله
عليهم من اهل الذكر المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
وفي معناه ما روي في الكافي في كتاب الصلوة في باب
تهيئة الامام للجمعة وخطبته عن ابي جعفر ع في تعليم الخطبة
اللهم ما حملتنا من الحق فعرفناه وما قصرنا عنه فعلمناه
ولما كانت سورة الفاتحة جزءا من القرآن ومن الصلوة
معا وكانت الدلالة على ذكر صريحة فيها كانت هذه
الدلالة نطقا منسوبا اليهما معا كما روي في الكافي في
اول كتاب فضل القرآن عن ابي جعفر ع انه قال لسعد
الخفاف يا سعد كلام فمن لم يعرف الصلوة فقد انكر
حقنا ثم قال يا سعد اسمعك كلام القرآن قال سعد
فقلت بلى صلى الله عليك فقال ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر فالنهي كلام والفحشاء والمنكر
رجال ونحن ذكر الله ونحن اكبر والخامس وهو عدم
جواز العمل والحكم بغير المعلوم وبما يوجب تجويز الاختلاف

والتفرق

والتفرق في الدين فان الآيات والاحاديث الدالة
على عدم جواز التفرق في الدين وعدم جواز العمل بالاجتهاد
والتقليد للمجتهد وعدم جواز الحكم والعمل بغير المعلوم انما تبطل
طريقة الفرقة الاصولية ومن يحذو حذوهم في تجويز الاجتهاد والتقليد
ولا تبطل طريقتنا لان العمل والافتاء الحقيقي في هذه الطريقة
بالحكم الواصلي لا بالحكم الواقعي كما فصلنا على طريقة ما بين الفتاوى
كل جزء منه في البحث الخامس والسادس وهو الحجة
للمكلف في العمل في المتعارضين من غير ترجيح في
العبادات المحضة فانا نعلم ان صدق الرواية ليس المعمول
به والمفتى به شرعا فانه ليس من الاحكام المستفادة من الشارع
فالآيات والاحاديث المانعة من الحكم بغير ما انزل الله و
من القول على الله بغير المعلوم مانعة من العمل والافتاء بما هو
شرعي لمجرد العلم بهذا الصدق الا ان يجتمع معه العلم بالحكم الله
الواقعي او الاصلي فيفتي باحدهما ومعلوم انه لا يحصل الا بالدليل
في المتعارضين من غير ترجيح فالافتاء بالحكم الواقعي قول
على الله بغير المعلوم فلو جوزنا الفتوى الحقيقي في زمن الغيبة لزم

ليس الحكم الواقعي فيه معلوما كما هو ظاهر مذهب المتقدم
تجويزه بالحكم الواقعي بالقيد المذكور سابقا فان الامر الشرعي
المعلوم حينئذ دون غيره وحينئذ يتسع دائرة الفتوى الحقيقي
كما هو ظاهر مذهب العامة ايضا ولم يدل دليل على ان العلم
بصدق الرواة شرط في حصول العلم بحكم الله الواقعي اذ
اذ لا نفي صحة الاجتهاد والتفرق في الدين لا تستلزمه كما
مر ثم انه قد ناقض نفسه حيث بنى بعض كلامه على انه شرط
في الفتوى العلم بحكم الله الواقعي حيث قال في حواشي اول
الفوائد المدنية من بنى فتواه على دليل قطعي لا حاجة له
الى تتبع مواقع الاجماع اذ من المعلوم انه لا معارض للدليل
القاطع نعم من يريد ان يفتي بدليل ظني من جهة المتن
او من جهة الدلالة او من الجهتين يحتاج الى ذلك ليحصل له
ظن بفتواه انتهى واما التاسع فهو انه لو لم يكن المتن قطعي
الدلالة على المراد كان العمل والافتاء لاجل انه ظني الدلالة
فلان الحصر ممنوع لجواز ان يكون المراد غير مقطوع به ولا مظنون
لكن يجوز العمل والافتاء لاجل كون ظاهر العبارة مرادا مقطوعا

وعلى تقدير كونه مظنونا لم يكن اجتهادا في نفس الحكم الشرعي
فان كون الظاهر مرادا من الاحكام العرفية لا من الاحكام
الشرعية البحث الثامن قد ظهر بما ذكرنا من حصر الافتاء الحقيقي
بالحكم الاصلي دليل على ان امامة امير المؤمنين علي بن ابي طالب
وسبطيه واولاده الاحد عشر عليهم سلام الله الى يوم المحشر بما
ذكرنا من حصر الافتاء الحقيقي بالحكم الواقعي لاحد من الرعية في
الاحكام الشرعية الا اذا ثبت ذلك وحصر القضاء الحقيقي في
الشخصين لاحد من الرعية الا في اثناء زمانه ويظهر دليل آخر
موافقا لما روي في الكافي في كتاب العقل في باب العقل والجهل
انه قال ابن السكيت لابي الحسن عليه السلم يعني اشياء بعد
كلام فما الحجة على الخلق اليوم فقال عليه السلم العقل تعرف به
الصادق على الله فتصدقه والكاذب على الله فتكذبه قال
فقال ابن السكيت هذا والله هو الجواب الدليل الاول
ان الامامة حكم شرعي او تابعة له لانها كون الشخص بحيث يجب
شرعا على عامة المكلفين اطاعته في الدين والدنيا وجوبا واقعيا
ووصليا كما هو عند اصحابنا او واقعيا فقط كما هو عند اصحاب

الاثبات اى الدليل تحتاج
الى الواسطة فى م

ومن يحذو حذوهم فيحتاج تحققها الى السبب اى ما ينعقد به
الامامة ويكون سببا لها كسببية دلوك الشمس لوجوب الصلوة
فانها كما تحتاج الى الواسطة فى الثبوت اى السبب بالمعنى
المذكور فنقول الاجماع من الامة منعقد على انه لو لم يكن
ما ينعقد به الامامة نص النبى مع موته او موت من
يقوم مقامه الذين لم يتحققا فى غير على واولاده الاحد عشر
عليهم السلم كما سيجئ فلا يخلو من ثلثة احتمالات الاول ان
يكون ما ينعقد به الامامة اجماعا الثانى ان يكون قياسا
الثالث ان يكون بيعة او نحوها كخروج الفاطمى المجتهد
بالسيف والاحتمالات الثلثة باطلة فثبت المطلوب
اما بطلان الاول فلانه ظهر مما ذكرنا انه يمتنع عقلا انعقاد
امامة الامام بعد رسول الله صلعم بالاجماع المصطلح عليه
الحجة كما يقول به جمهور النواصب وذلك لانه يرد عليه
بعد ما اوردناه ان ذلك الاجماع لا يخلو عن
صورتين الصورة الاولى ان يكون الاجماع اجماعا على
المخبر والمعتقد ونقول فى ابطالها انه ان يكون المخبر والمعتقد

نفس

نفس تحقق الامامة فى شخص كما هو ظاهر عبارتهم وح يلزم
شبه الدور كما مر فى البحث السابع واما ان يكون المخبر
والمعتقد سببا للامامة وما ينعقد به وح يلزم خلاف الغرض
وايضا ننقل الكلام اليه ونقول ذلك السبب اى
الثلثة واما ان يكون المخبر والمعتقد مقتضيا للامامة بغير
ط السببية لها بان يكون المركب منه ومن الاجماع عليه
سببا لها لكون اطاعة الناس لغير شخص مشتملا على مفسدة
واطاعتهم له خاليا عنها او كون شروط الامامة فيه اشد
او نحو ذلك فان كونه مقتضيا للامامة معلوم ضرورة ولو
سببا للامامة باطل لانه خلاف الاجماع كما مر ولانه سلطه
ما سنبطله الشق الاول من شقى ما ينعقد به قياسا وح
نقول ولان الاجماع انما حجيته فى ثبوت المجمع عليه لا فى
تقويه المجمع عليه وجعله مع نفسه سببا للحكم ومترقيا عن
مرتبة محض الاقتضاء الا ان يدل دليل اخر من نص النبى
عليه السلم على ذلك وليس يتحقق ههنا نص والا لنقل لنا
ايضا لانه متوفر الدواعى على نقله كما سنوضحه فى ابطال

الاحتمال الثالث اي كون ما ينعقد به الامامة بيعة لا يقابل
الاجماع يستلزم علم كل واحد من المجمعين بالاولوية وعلمهم
بالاولوية سبب لانعقاد الامامة وسببية الاجماع
انما هو باعتباره لانا نقول محض الاجماع لا يستلزم علم كل
منهم بالاولوية انما يستلزمه علم كل منهم بالاجماع على الاولوية
ذكره سببا للانعقاد خلاف الاجماع كما مر على انه لا تصور
سببيته علم المجمعين فقط بالاولوية لانعقاد الامامة مسلمة
انما المتصور سببية علم كل مكلف بالاولوية لانعقاد الامامة
وهو كما ترى وثانيا ان المنصف يعلم انه يتحقق الاجماع
على العكس مما ذكره ولم يتحقق عليه ومنشأ التوهم انه يتحقق
الاجماع على عدم اطاعة اكثر الناس لامير المؤمنين ع
وهذا ليس مما نحن فيه اي مما يقتضي امامة الغير فان
الفرق بين عدم الاطاعة وقبح الاطاعة ظاهر الا ترى
ان كل واحد من الاحكام الشرعية مما لا يطيع فيه اكثر الناس
ولا يقتضي ذلك قبح الاطاعة ولا قبح التكليف به الصورة
الرابعة ان يكون الاجماع اجماعا على البيعة ونقول في

ابطالها

في ابطالها انه لا حجية في هذا الاجماع لان المراد باللام
في نحو قوله لا تجتمع الامة على الخطأ اما الجنس وهو خرب
دار النواصب لثبوت المعصوم ع في كل عصر وهو امام
منصوص عليه بالاجماع المركب وهو على مدعانا وثبت
ع حجية قول واحد من اهل البيت فقط سواء انضم اليه
باقي المهاجرين او مع الانصار او مع باقي الاصحاب ام لا
واما العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق وحينئذ
لا حجية فيما ذكر لان اثم كل واحد في بيعته غير اثم الاخر
ولذا يجوز الاختلاف شدة وضعفا في بيعتهما وايضا في
نهج البلاغة من كلامه ع انه بايعني القوم الذين بايعوا ابا بكر
وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد ان يختار
ولا للغائب ان يرد وانما الشورى للمهاجرين والانصار
فان اجتمعوا على رجل وسموه اماما كان ذلك لله رضى
فان ذلك منه عليه السلم نوع استصلاح ومجادلة بالتي
هي احسن وبناء على المسلم عند الخصم ايضا انه لا حجة
وان كان في وجه حجيته اختلاف فعند الخصم انه حجة من

عين م

من حيث انه اجماع المهاجرين والانصار وعنده عليه السلم
انه حجة لدخول المعصوم ولم ينقل ع انما الامر شورى الى كلام شره
الى ذلك ومن عرف عادات المكاتبات بين الخصوم
يستقبح تكرار البرهان وهو هنا النص على الامامة في
كل كتاب ويستحسن العدول الى المجادلة بالتي هي احسن و
الدفع الى كلمة سواء بينه وبين خصمه واما بطلان الاحتمال
الثاني فلانه ظهر ايضا انه يمتنع انعقاد الامامة المذكورة
ثم الاجماع كما قيل في بحث جواز كون مستند الاجماع قياسا بالقياس م
من ان انظار وقوع كامامة ابي بكر اجمع عليها بقياسها
على امامته في الصلوة فقيل قد رضيك لامر ديننا
افلا نرضاك لامر دنيانا انتهى وذلك لانه يرد عليه بعد ما
اورده اصحابنا رضوان الله عليهم انه ان اريد بالقياس
مساواة فرع الاصل في علة حكمه كما عرفه هذا القائل
لزم ان يكون ابو بكر اماما من حين موت النبي ع قبل
نصب لانه لوجود المقتضي على فرض اتحاد القياس مع
رفع المانع حينئذ وهو وجود النبي ع ولم يذهب اليه احد

من انه اصحب وان اريد به ما هو حاصل القياس اي
الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفه غيره لزم
شبه الدور المذكور ولا ينفعه انضمام الاجماع سواء كان
جزءا لما ينعقد به او كان خارجا عنه كما يظهر مما مر واما بطلان
الاحتمال الثالث فلانه ظهر ايضا انه يمتنع انعقاد الامامة
عمار المذكورة بالبيعة ثم الاجماع بجعل الاجماع خارجا كما ينعقد
بيعة م سواء كانت البيعة كل اهل الحل والعقد وكان لها اعتبار لا
من حيث انها اجماع حجة لئلا يرد عليه ما سبق بل من
حيث وقوع نص دال على ان من بايعه كذا وكذا
من الائمة فهو امام استغني عن نقله بالاجماع المنضم الخارج
وسواء كانت البيعة بيعة بعضهم كبيعة واحد باذن الائمة
كما ذهب اليه عبد الجبار في المغني بان يكون اعتبارها
بالنص المستغني عن نقله بالاجماع الخارج وكبيعة المهاجرين
والانصار كما مر نقله من الزامه عليه السلم معاوية وذلك
لانه يرد عليه بعد ما اورده سيدنا الاجل المرتضى
في الشافي ان البيعة ان اشتملت على الشهادة على الامامة

فسببه الله ورسوله لازم وان كانت انشائية محضا لزم ان يكون
الحاكم بالحكم الشرعي غير الله تعالى فانه ليس معنى الامامة
الا وجوب اطاعة الناس له فجعل شخص اماما ليس الا
ايجاب الطاعة على الناس ومعلوم انه لا حكم الا لله وليس
الانشاء هنا متعلقا بشيء اخر هو غير الامامة ويترتب عليه
الامامة بنص الشارع كانشاء البيع المترتب عليه بنص الشارع
وجوب تسليم المبيع واشتراء العبد المترتب عليه بنص الشارع
وجوب اطاعة العبد للمشتري ونحوهما من الاحكام الشرعية
وذلك لانه لا يتصور هنا امر انشائي يترتب عليه الامامة
كما هو ظاهر على المنصف ولو كان هذا جائزا لكان ما صدر
عن الحكمين عمرو بن العاص وابي موسى الاشعري في [عزل] من
امير المؤمنين وتولية معوية ممضى لانه من احسن صور عقد
الامامة بالبيعة ولعل امير المؤمنين عليه السلم رضي به بعد
ابائه طويل للتقية ويكون لطفا للتمكين بالبيعة في [illegible]
من جهة من يعتقد امامته دون معوية على انا نقول فيحتاج
الى الحكم بنص عن النبي عليه السلم كما اعترف به عبد الجبار والا

كان

كان الامام خليفة عن الله يعين لا عن الله ورسوله وحيث
تحقق هنا نص والا لنقل الينا متواترا عادة اذ هو من
اهم المهمات سيما واكثر من في الارض طالبوه ومخالفوه وعلم
فيه ما لم يذهب اليه احد ولم ينقل النص على التحكيم احادا
يصحح عن الثقات عندهم ايضا وعلى هذا التقرير لا يرد
جواب صاحب المواقف حيث قال المقصد الثالث
فيما يثبت به الامامة يثبت بالنص من الرسول ومن الامام
السابق بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد
خلافا للشيعة احتجوا بوجوه الاول ان الامامة نيابة لله
ولا تثبت بقول الغير قلنا ذلك دليل نيابته لله ورسوله
لنصب الحكم بها كعلامات ساير الاحكام انتهى وقال
شارح المواقف وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة
للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة و
الاجماعات الدالة على الشرعية انتهى وذلك لانه تسليم الاحكام
للدليل وبيان للغرض اذ مقصود الشيعة ليس الا ان
البيعة ليست ما يثبت به الامامة ويعتقد بثبوت حجب

الزكوة بتحصيل النصاب كما يدل عليه عنوان مقصده النصاب
ولعل ذلك لاعتماده على ظهور ان كونها علامة تشتمل
على شبه الدور كما ذكرنا لايقال لا حاجة في التحكيم الى
النص الا اذا قصد به الزام عبد الجبار لان لقائل ان
يقول سكوته عليه السلام عن تعيين الوصي بخصوصه وسكوته
عن وضع قاعدة يرجع اليها في تعيين ما يعتقده الائمة
مع الامر بسد طرق الفساد وايجاب حجة امام في كل
زمان على انه يقوم مقام التحكيم بالنص لانا نقول تجويز هذين
السكوتين فيما هو مظنة اختلاف الاجتهادات كما هو مشاهد
في كتب النواصب ومظنة اهراق دماء المسلمين الى قرب
يوم القيمة كما هو الظاهر مما شاهد في كل زمان تجويز للافساد
وتشنيع عظيم لو ورد مثله على اليهود والنصارى في
دينهم كادوا ان يتركوا دينهم لاجله فكيف لا والدين
قد اكمل وكل شي قد بين ولا مرما ذهب عبد الجبار الى
عدم تجويز السكوت الثاني مع تجويزه الاول فان قلت
النص على التحكيم لعله تحقق ولم ينقل الينا لانه استغني عن نقله

بالاجماع المذكور قلت هذا اسا قطا اولا فلان العلم بالاجماع
في زمان انعقاده مما يحيل المستبعدات العادية في الندرة
فضلا عن ان يحصل لجميع الرواة بحيث يكف لسانهم
وبيانهم عن ذلك النقل والفرق بين العلم بالمجمع عليه والعلم
بالاجماع في الشيوع والندرة ظاهر ولعل من توهم
الاستغناء غلط فيها وكيف يعلم ذلك الاجماع على ما ذكر
و الى اعترف عبد الجبار بتحقق خلاف سعد بن عبادة
ايام الثاني وخلاف بني حنيفة وعدم اقباضهم الزكوة الى ابي بكر
لعدم استحقاقه للامامة مشهور وكذا قتل خالد مالك بن
نويرة وجماعتهم وسبي نسائهم واخذ ذراريهم لمنعهم الزكوة
عن الامام الحق في زمن الثاني وهو هو سبايا ايام وغير
ذلك ونقل صاحب كتاب تبصرة العوام عن ابن قتيبة
انه ذكر انه لم يبايع ابا بكر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله
عشر رجلا وكانوا رافضة علي بن ابي طالب وابو ذر وسلمان
ومقداد وعمار وخالد بن سعيد بن العاص وبريدة الاسلمي
وابي بن كعب وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم بن التيهان

وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وابو ايوب الانصاري
وجابر بن عبد الله الانصاري وحذيفة بن اليمان وسعد بن
عبادة وقيس بن سعد وعبد الله بن العباس وامثالهم
فلان الحاجة ماسة في كل زمان الى انقراض الدنيا الى
امام وضابطة جلية يعرف بها ما ينعقد به الامامة في كل
زمان بحيث ينقطع مادة الاجتهاد فيها ويكون المخالف
للحق فيها فاسقا او كافرا مستحقا للقتل والذي يشاهد في
كل زمان من الجراة على اهراق الدماء التي لا تحصى بسبب النزاع
في الامامة سواء من يجوز الاجتهاد فيها ومن لا يجوز وقد روي
في صحاح النواصب انهم اهتموا كثيرا بنقل ما لا فائدة في
نقله اصلا بطرق متعددة فلا يستغنى عادة في مثل ذلك عن تحقق
الاجماع وعلم كل احد به في الصدر الاول عن نقل المستند
ويظهر ببطلان هذه الاحتمالات الثلثة فيما ينعقد به الامامة
بطلان ان يكون ما ينعقد به الامامة مركبا من اثنين منها
او الثلثة فلم يبق الا ان يكون ما ينعقد به الامامة نص النبي
صلى الله عليه وآله على الخليفة وموته عليه السلم وكون النص

متواترا سواء كان من القرآن فقط او من السنة فقط
او من كليهما وليس هذا الا ما ادعته اصحابنا الامامية
رضوان الله تعالى عليهم في امير المؤمنين علي بن ابي طالب
وعلى اولاده الاحد عشر سلام الله عليهم الى يوم المحشر **فان** قلت
البكرية ادعوا النص على ابي بكر وقد روى البخاري ومسلم
روايات دالة نصا او ظاهرا على نصب النبي عليه السلم
ابا بكر للخلافة ولعل ناصبيا ادعى التواتر ايضا **قلت** لو كان
نص او ظاهر في حق ابي بكر لتمسك به يوم السقيفة وهذا
يبطل التواتر بطريق اولى والروايات معارضة بما روي
مثلها رواه ايضا البخاري ومسلم **فان** قلت هذا العبيد لا يستدل
النواصب على عدم النص على علي عليه السلم قال النووي في
شرح صحيح مسلم في باب فضائل ابي بكر واما ما تدعيه الشيعة
من النص على علي والوصية اليه فباطل لا اصل له باتفاق
المسلمين والاتفاق على بطلان دعواهم من زمن علي واول
من كذبهم علي رضي الله عنه بقوله ما عندنا الا ما في هذه
الصحيفة ولو كان عنده نص لذكره ولم ينقل انه ذكره في

الحديث

يوم من الايام ولا ان احدا ذكره والله اعلم انتهى قلت
الفرق ظاهر بين من غاب عن السقيفة وعلم ان لمنهد
السقيفة في غيبته لمخالفة النص عمدا حتى انه من بدا اليوم
يقال في المثل لمن يأتي بالاكاذيب العظام هو مختلق
السقيفة ومن حضر وراجا من جيش اسامة مع اعوانه
وعلم ان السقيفة موضوعة موافقة له وكذا بين من علم انه
لا تاثير لذكر النص اي لا يوافقه اصحاب السقيفة ومن
علم تاثيره وكذا بين من تصريحه بالنص نسبة لاصحاب
السقيفة الى الكفر صريحا ومن تصريحه به نسبة لهم الى القصور
وكذا بين من تصريحه بالنص على بعض الوجوه بناء على التقية
التي دعا اليها رسول الله ص ومن لم يلبس لذلك وكذا
بين من خاف من تصريحه بالنص وتأكيده ارتداد اصحاب
السقيفة عن ظاهر الاسلام ايضا بل علم ذلك باخبار
رسول الله ص ومن لا يعلم ولا يخاف قال في المواقف
من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا جاز ان يكون
احدنا عالما بالجفر والجامعة وان كان لا يعلم علمه به انتهى

وقال

وقال شارح المواقف وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه
وقد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى
انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده
يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي
بن موسى الرضا رضي الله عنهما الى المامون انك قد
عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك
الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وحقيقة الحال
في كتاب الحجة من الكافي في باب فيه ذكر الصحيفة والجفر
والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلم ومع جميع ذلك قد
نقل الينا متواترا انه عليه السلم قد ذكر النص وذكر
وان كثيرا من الناس كرهوه كقوله عليه السلم في نهج البلاغة
لا يقتصون اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي وانه عليه السلم
احتج في يوم الشورى بكثير من نصوص رسول الله ص الموجبة
فرض الطاعة كقوله ءافيكم احد قال له رسول الله ص من
كنت مولاه فعلي مولاه غيري افيكم احد قال له رسول الله
صلى الله عليه وآله انت مني بمنزلة هرون من موسى

[illegible]

الا انه لا نبی بعدی غیری واشباه هذا من الکلام الموجب
لامامته صاحبه بدلیله وتمسکه علیه السلم بنصوص القران
مشهور ولو لم یکن الا قوله علیه السلم فی نهج البلاغة لما اراده
الناس علی البیعة بعد قتل عثمان دعونی والتمسوا غیری
الی آخره کما قررناه عند قول المصنف الخطاب او ما کان
طریق الی اثبات الخطاب او قوله حین بلغه انباء السقیفة
فی رد قول قریش فی مقابلة الانصار نحن شجرة الرسول
تمسکوا بالشجرة واضاعوا الثمرة ومعلوم من قول قریش
ان مراده علیه السلم بثمرة رسول الله ص واضاعته
عدم العمل بنصه خلافة علیه او نحو ذلک لکفی ولکن انکروه
واثم لها کارهون ثم نقول وای دعوی نص اوفی من
عدم حضوره السقیفة وعدم التعرض لنصب الخلیفة مع
انه اهم مهم فی الاسلام لو لم یکن مفروغا عنه بنص
النبی علیه السلم ثم ترکه مع اهل بیته بیعة من نصبه الصحاب
للخلافة مطلقا کما رواه الشیعة او الی ستة اشهر کما رواه
البخاری ومسلم الیس کان یعلم علیه السلم انه من مات ولیس

فی عنقه

فی عنقه بیعة مات میتة جاهلیة ولیس جائزا انه غیره فهو اول
المبایعین لکمال زهده علیه السلم فی الدنیا واما ذکره من
الاتفاق فاقل ما یعارضه انه قد ذکر عند عائشة ان
النبی ص اوصی الی علی ع کما فی باب مرض النبی صلی الله علیه
وسلم من البخاری فهل احد من الکفار رد کرد ذلک الدلیل
الثانی انه معلوم ضرورة من الدین ان من مصالح
انزال القرآن وابقائه حجة مر الدهور الی آخر الزمان التکلیف
تمکین العوام المکلفین من مفتین خواص حقیقیین فی کل
زمان فی کل ما یحتاجون الیه وقد ذکرنا فی البحث السابع
ان تکلیفه تعالی عباده بشیء مع عدم تمکین احد منهم من
العلم به قبیح وانه لا واسطة بین العلم والجهل وان الظن متضمن
للجهل ومعلوم ان القرآن وسنة النبی والائمة الماضین
لا یمکن عادة ان یفید شیء منها العلم لمن بعدهم کاهل
زماننا بشیء من الاحکام الفقهیة الواقعیة الا الشاذ النادر
وانما یصیر العلم بها شائعا وجود المفتین والحکام العالمین
بجمیع الاحکام الفقهیة الواقعیة فی بلاد الاسلام ممکن نصب

الامام المعصوم وتصرفه ولا يرد على ذلك النقض بانه لو
تم دليلكم على وجوب نصب الامام المعصوم لامتنع اخفاؤه
لانه لا ينافي ذلك كون ظهوره وتصرفه موقوفا على
انتفاء ما صدر من الناس يقتضي اخفاءه وعدم ترتب
بعض مصلحة انزال القرآن عليه فانه قد ترتب عليه
مصلحة اتمام حجته تعالى ونظيره ان يقال من مصالح انزال
المطر وخلق العيون والانهار تمكين الناس من ازدياد الحلال
بالزراعة والغرس وغير ذلك فيجب على الله تعالى خلق
الحديد ونحوه مما يتوقف الزراعة والغرس عليه ليتمكنوا
من ذلك فلو فرضنا ان ظالما فاخذ جميع الحديد من جميع
الناس او من اكثرهم وافسد في الارض واهلك الحرث حتى
ماتوا او اكلوا الميتة للمخمصة لم ينافي وجوب خلق الحديد ذلك ح
على الله تعالى لتتميم مصلحته واتمام حجته ومن نظائره ان خلق
القوة على الطاعة لازم للتكليف وواجب على الله تعالى
في المكلف الذي يعلم الله تعالى عنه انه لا يؤمن ولا يطيع
لا يقال لو كان ما ادعيتم ضرورية للدين بقولكم معلوم

ضرورة

ضرورة من الدين ان من مصالح الضروريات المنكرة
لبعض اهل الاسلام وقد ذهب بعض الاصحاب الى جواز
خلو الزمان عن الجامع لشرائط الافتاء والقضاء كما قيل
في مسئلة جواز خلو الزمان عن المجتهد لانا نقول من الجواب
ان انكار بعض اهل الاهواء والبدع او الجهالات وقلة
التتبع شيئا لا ينافي كونه ضروريا للدين الاسلام كما مر
في المقدمة الاولى من مقدمات بيان الحاجة الا ترى ان
بعض المسلمين العوام اذا قرئ عليه بعض آيات هذا القرآن
يجحد كونه من هذا القرآن وله امثلة كثيرة على انه يكفي لنا لو
امكنهما عادة ضروريا فان المنصف يعلم قطعا انه لو لم
يكن معصوم في كل عصر وكان كل مذهب اليه الاصحاب لامتنع
عادة لاحد العلم بكل حكم فقهي واقعي يحتاج اليه العوام من اخذه
المسطورة في الكتب والحكم بدون تلون وتعارض وان
كان من اكثر الناس وادهاهم واقرب عهده من النبي ص
لما يظهر مما نقل عن السابقين من الصحابة والتابعين وسنذكر
في البحث التاسع ان الاجتهاد فيه مما يمتنع عادة وح

العلم بطريق اولى ويظهر للمنصف مما ذكرنا انه يكفي في ظهور
الامام المنتظر الحجة بن الحسن عليه وعلى آبائه الف الف سلام
وتحية في العلم المعجز الدال على امامته كونه عالما بالاحكام
الفقهية الواقعية والحكم بدون فتور وتناقض وكذا يمكن
جعل علم الائمة الماضين المعصومين سلام الله عليهم معجزا
لامامتهم كما روي عن هشام بن سالم وغيره من الشيعة
من امتحان ابي الحسن الاول عليه السلم في المسائل حين
ادعى اخوه عبد الله بن جعفر الامامة بعد ابيه عليه السلام
ومن تتبع كتب اصحابنا في الاحاديث المنقولة عن اهل
البيت واحدا واحدا منهم عليهم السلم علم انه كان يعرض عليهم
كل سائل من الاقاصي والاداني دقائق المسائل الالهية
وغيرها وكانوا عليهم السلم يجيبون عنها بديهة بلا تأمل
ولا سابقة تمهيد بجواب حاضر به تبقى آثار العلم الى آخر
الزمان ولولاه لانقطع الاهتداء الى الحق في هذه الاعصار
فلينظر اللبيب المنصف هل هذا الا معجز خصهم الله تعالى
به وقد عجز عن تصور هذه المسائل الدقيقة افاضل فحول

العلماء

العلماء في تصنيفاتهم بعد تفكراتهم الطويلة العميقة كما يظهر
بالرجوع الى تصانيف من لم يتتبع احاديث اهل البيت
عليهم السلم في علم الكلام الماهر كـ انباء النصاب اصحاب
المتغلبين الذين رأوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشاهدوا
الوحي مرارا لانهم لما ادعوا الخلافة كيف ارتكبوا في
الرحل في المسائل الغير الدقيقة وفضحوا انفسهم ووضعوا
الاجتهاد وكون المخطئ في الحكم مثابا وتجويز الاختلاف
المتون في الحكم بل نقول الانصاف ان كثيرا من شادي
النصاب النواصب وقضاياهم معجزات لاهل البيت
عليهم السلم فان الثاني مثلا قد شاهد الوحي وخالط
اهل العلم وحضر مجالسهم الدهور وكان في غاية
المكر وعقل الدنيا وتدبير انتظام امرها حتى انه لما منع
النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الوصية خاف الطعن بعده
فانكر انه مات ثم لما قرئ عليه ما يدل على موته من القرآن
وكانه تمهيد انكر تذكرة له اظهار العذر بانه حين المنع
لم يكن يعلم انه يموت وهذا تلبيس كانه لم يعلم ايس من

غيره وادعى حين وصية النبي ص العلم التام بكتاب الله
في قوله حسبنا كتاب الله مع ان كتاب الله كان لم يجمع
بعد على المشهور ومع ذلك كان ياتي في احكام الله بنحو
ايام خلافته بما لا يكاد ياتي به الجاهلين ونتنقل واحدا
من قضاياه وواحدا من قضاياه وواحدا من مواعظه
ليعتبر اولوا الالباب **الاول** قال مسلم في صحيحه من تيمم
المتن الاول حدثنا يحيى بن يحيى وابو بكر بن ابي شيبة و
ابن نمير جميعا عن ابي معاوية قال ابو بكر حدثنا ابو معاوية
عن الاعمش عن شقيق قال كنت جالسا مع عبد الله
وابي موسى فقال ابو موسى يا ابا عبد الرحمن ارايت لو ان
رجلا اجنب فلم يجد الماء شهرا كيف يصنع بالصلوة
فقال عبد الله لا يتيمم وان لم يجد الماء شهرا فقال ابو موسى
فكيف بهذه الآية في سورة المائدة فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا طيبا فقال عبد الله لو رخص لهم في هذه الآية لاوشك
اذا برد عليهم الماء ان يتيمموا بالصعيد فقال ابو موسى لعبد الله
الم تسمع قول عمار بعثني رسول الله ص في حاجة فاجنبت

فلم اجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة ثم اتيت
النبي ص فذكرت ذلك له فقال انما كان يكفيك ان
تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة واحدة
ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه فقال
عبد الله او لم تر عمر لم يقنع بقول عمار وحدثنا ابو كامل
الجحدري قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا الاعمش عن
شقيق قال قال ابو موسى لعبد الله وساق الحديث بقصته
نحو حديث ابي معوية غير انه قال فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم انما كان يكفيك ان تقول هكذا وضرب
بيديه الارض فنفض يديه فمسح وجهه وكفيه حدثني عبد الله
بن هاشم العبدي قال حدثنا يحيى يعني ابن سعيد القطان
عن شعبة قال حدثني الحكم عن ذر عن سعيد بن عبد الرحمن
بن ابزى عن ابيه ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت
فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين
اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت
فلم تصل واما انا فتمعكت في التراب وصليت فقال النبي ص

انما كان يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم
تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار قال
ان شئت لم احدث به قال الحكم وحدثنيه ابن عبد الرحمن
بن ابزى عن ابيه مثل حديث ذر قال وحدثني سلمة عن ذر
في هذا الاسناد الذي ذكر الحكم قال فقال عمر نوليك ما
توليت وحدثني اسحق بن منصور قال حدثنا النضر بن
شميل قال اخبرنا شعبة عن الحكم قال سمعت ذرا عن ابن
عبد الرحمن بن ابزى عن ابيه ان رجلا اتى عمر فقال
اني اجنبت فلم اجد ماء وساق الحديث وزاد فيه قال عمار
يا امير المؤمنين ان شئت لما جعل الله علي من حقك
لا احدث به احدا ولم يذكر حدثني سلمة عن ذر انتهى

قال الحكم وقد سمعته من ابن عبد الرحمن بن ابزى ح

الثاني قال صاحب القاموس والفريضة المشركة كمعظمة
ويقال المشركة زوج وام واخوان لام واخوان لاب
وام حكم فيها عمر فجعل الثلث للاخوين لام ولم يجعل للاخوين
للاب والام شيئا فقالوا له يا امير المؤمنين هب ان
ابانا كان حمارا فاشركنا بقرابة امنا فاشرك بينهم قسمت

وسميت مشركة وحمارية انتهى وذكر ذلك الحكم من عمر في شرح وقد
ذكر قبله حكم علي عليه السلم في شرح الثالث قال البيضاوي
في تفسير سورة النحل عند قوله تعالى او ياخذهم على تخوف
روي ان عمر قال على المنبر ما تقولون فيها فسكتوا فقام
شيخ فقال هذه لغتنا التخوف التنقص فقال فهل تعرف
العرب ذلك في اشعارهم قال نعم قال شاعرنا ابو كبير
يصف ناقته تخوف الرحل منها تامكا قردا كما تخوف
عود النبعة السفن فقال عمر عليكم بديوانكم لا تضلوا قالوا
وما ديواننا قال شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم ومعاني
كلامكم انتهى وذكر نحوه الزمخشري وكذلك يمكن جعل عدم التفطن
والشعور في الاحكام التي يدق خفاؤها عن فهم كل ذكي

معجز نبينا صلى الله عليه وآله

معجزا للنبي ص فانه كان في بضع وعشرين سنة بين اظهر
جمع غفير من عقلاء الناس من المصدقين والمكذبين مدعيا
انه لا يحكم الا عن وحي الهي وكان كل من الطائفتين كاملا
في الفطانة والمكر ولم ير احد منهما منه تناقضا بغير اخبار
سابق كما في النسخ بان يكون عن غفلة وسهو في الاحكام الفقهية

الواقعية وهذا من ادل دليل ولاسيما مع كونه غير جائز
للكتب كل ذلك معلوم لنا بالتواتر والعادة ولكن
الانبياء والائمة عليهم السلام لعلهم لم يتعقبوا ابتداء المعجز في
ابتداء الدعوى لانه لا يظهر الا بعد مدة مديدة ومعاشرة
كثيرة لبعض الناس دون العوام البلد وسيجي تفصيل في
في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى تحقيق
معنى المعجز وشروطه **البحث التاسع** يفهم مما قيل في
حد الفقه ومباحث الاجتهاد ان الفقه والاجتهاد
متساويان باعتبار التحقق وانهما لذاتهما داخل في حد الفقه الامارة
وفي حد الاجتهاد الفقيه فكل مجتهد في شيء فقيه فيه وبالعكس
وان المجتهد المطلق وهو المنتهي لتحصيل الظن في كل واحد
من الاحكام الواقعية متحقق وفقيه اجماعا وان المتجزي يمكن
ان يكون مجتهدا وفقيها عند القائل بتجزية الاجتهاد دون
نافيه وان المتجزي اذا كان متوقفا في مسئلة التجزي
او نافيا فالمتجزي غير فقيه وغير مجتهد بالاجماع فيلزمه الرجوع
الى المجتهد المطلق والعمل بافتائه وان تخالف ظنهما

القائل ابن الحاجب شارح المختصر منه

من

من دليل خارج هو قوله تعالى في سورة الانبياء فاسألوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون اشياء ولعل توجيهه انه لا ينافي التوقف
في مسئلة التجزي العلم بوجوب رجوع هذا المتجزي الى المجتهد
المطلق لجواز جهله به من حيث انه متجز وعلمه به من حيث
ذلك الجهل **ونحن** بعد ما ابطلنا مبنى جميع ذلك بابطال
الاجتهاد المستدل به نقرر دليله على ان الاجتهاد لو كان
صحيحا لكان قابلا للتجزي **الدليل الاول** ان من تتبع مظان
الاحكام والاستنباطات الظنية علم ان المجتهد المطلق غير
ممكن الا بخرق عادة الله تعالى كما ندعيه من ان العلم بالجميع
في المعصومين من اهل البيت ثم بخرق العادة وعلم ان
جل المجتهدين انفسهم عليه في اكثر اجتهاداتهم ليس نظر عن
امارة بل اعتقاد مبتدا ناش عن حب الاجتهاد وادعائه لقصد
الافادة والفضل كاعتقاد كل من ابني فاضلين قريبا
ان اباه افضل من ابي الآخر ولم يقل بالعكس ومثله
في الاجتهاديات كثير حتى ان سيدنا الاجل المرتضى قال
في الثاني في الفصل الثالث قد دلت الادلة الواضحة على

اربعة ادلة على ان الاجتهاد لو كان صحيحا لكان قابلا للتجزي

ابطال ما نسميه اجتهادا او الاجتهاد ما يدل على ذلك ان الاجتهاد
في الشريعة عندكم هو طلب غلبة الظن فيما لا دليل عليه و
الظن محال ان يكون له مجال في الشريعة ولا يصح ان يغلب
في الظن تحريم شيء منها وتحليله لان الشريعة مبنية على ما يعلم
الله تعالى من مصالحنا التي لا عهد لنا بها ولا عادة ولا
تجربة الا ترى انه تعالى قد حرم شيئا واباح مثله وما هو
من جنسه واباح شيئا وحظر مثله وما صفته كصفته
فكيف يمكن ان يستدرك بالظن الحلال والحرام من هذه
الشريعة وما يوجب الظن ويقتضيه مفقود فيها انتهى ثم
اطنب فيه الكلام في دفع ما اورده الخصوم القائلون بان
الظن يغلب في احكام الشريعة وان لم يكن لنا طريق
مقطوع عليه من اراده فليرجع اليه وقال صاحب الفوائد
المدنية ومن تفطن بتعذر المجتهد المطلق الآمدي من الشافعية
وصدر الشريعة من الحنفية مع كثرة طرق الاستنباطات
الظنية عندهم فالعجب كل العجب من امامي مع عدم تعذره
مع قلة طرق الاستنباطات الظنية عنده انتهى الدليل الثاني

انه

انه لو امكن تحقق المجتهد المطلق فعلمه او ظنه بامارة بانه مجتهد
مطلق غير ممكن عادة فان المجتهدين كانوا لا يدرون الجواب
في كثير من المسائل وليس لهم طريق الى ان يعلموا او يظنوا
بامارة انهم قادرون بعد الفكر والمراجعة على الاجتهاد فيها
فيلزم ان لا يجوز لاحد العمل باجتهاده الدليل الثالث انه لا
يمكن عادة للمقلد العامي او المتجزي ان يعلم او يظن بامارة
اجتهاد غيره بالاجتهاد المطلق بطريق اولى فيلزم ان لا يجوز
للعامي او المتجزي الرجوع الى المجتهد الدليل الرابع انه لو لم
يجز للمتجزي العمل بظنه لم يكن له العلم بجواز عمله لان استدلال
المتجزي على وجوب الاستفتاء من المجتهد المطلق بظاهر قوله
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم على ما زعموا ممكن لانه لو علم المتجزي
جواز عمله بالظاهر في مسائل الاصول فعلمه بجوازه في الفروع
اولى ويناقض هذا توقفه في التجزي او نفيه له ولو ادعى الاجماع
على وجوب عمل المتجزي بهذا الظاهر وبهذا الظن دون الظواهر
والظنون الاخرى في الاصول او الاجماع على رجوع المتجزي
الى المجتهد المطلق توجه انه محض الاقتراح وكذا لو ادعى رجوع

المتجزي في مسئلة جاز عمله بظنه الى المجتهد المطلق كما احتمله
صاحب المعالم كيف وهي مسئلة اصلية ولا يجري فيها
التقليد للمجتهد وبعد التسليم نفرض الكلام في المتجزي الذي لم
يطلع على هذا الاجماع فيلزم ان يكون اسوأ حالا من العامي
وحقيقة الحال في الكافي في كتاب الحجة في باب ان اهل الذكر
الذين امر الله الخلق بسؤالهم هم الائمة عليهم السلم قوله
وتبين ايضا عندنا في صفة المفتي والمستفتي المراد بالمفتي
من امر الله تعالى الناس بسؤاله عما لا يعلمون بقوله تعالى
في سورة النحل وسورة الانبياء فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وهو الشاهد بالحق والداعي الناس من قبل الله
تعالى الى شفاعته اي الى الانضمام اليه واتباع احكامه
في الحلال والحرام كما في سورة الزخرف ولا يملك الذين
يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون
وهو الامين في احكام الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين ان يحملنها اي يتحملنها كما في سورة
الاحزاب والمراد بالمستفتي المامور بالسؤال عما لا يعلم

وعندنا

وعندنا ان المفتي هو الامام المفترض الطاعة العالم بجميع
القرآن واحكام الله تعالى كما في الكافي في كتاب الحجة في
باب ان اهل الذكر الذين امر الله الخلق بسؤالهم هم
الائمة عليهم السلام وان المستفتي هو العالم بان الائمة الهداة
وانهم الشاهدون بالحق قال ثقة الاسلام في خطبة
الكافي وقد قال الله عز وجل الا من شهد بالحق وهم يعلمون
فصارت الشهادة مقبولة لعلة العلم بالشهادة ولولا
العلم بالشهادة لم تكن الشهادة مقبولة انتهى فطريق ذلك
العقل كما مر في الاجماع وعند مخالفينا ومن تبعهم ان المفتي
هو المجتهد والمستفتي هو المقلد للمجتهد وطريق ذلك عندهم
السمع اي الخطاب ولا طريق له عندنا اصلا كما مر في
القياس والاجتهاد قوله واما الكلام في الحظر والاباحة
الخ يعني ان الكلام فيهما قبل ورود الشرع بخصوص شيء
او بعمومه هو المتنازع فيه والمعركة بين الآراء فهو خارج
عن القسم الثالث لان دليله العقل لا الخطاب ولا يخفى
انه اذا خرج عن هذا القسم خرج عن اصول الفقه مطلقا

لان محموله الحكم العقلي الاصلي لما مر من ان العقل لا يستقل
الا به ومحمول اصول الفقه الحكم الشرعي الواقعي او الواقعي
كما مر والاقوى من المخالفين هم الذين يشير اليهم
انهم خرجوا عن المتنازع فيه في اواخر فصل في ذكر
بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر او الاباحة بقوله
ونحن لا نستبعد ان يدل دليل السمع على ان الاشياء
على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر
على ذلك واليه نذهب وعلى هذا سقطت المعارضة بالآيات
انتهى ويظهر بما ذكرنا ان ما ذهب اليه بعض المتاخرين
من ان الكلام في حظر الاشياء واباحتها قبل ورود الشرع
لغو كلام في محله لكن لا لما ذكره من انه بحث على تقدير غير
واقع بناء على ان كل حكم فيه خطاب يعلمه اهله لانه يحتمل
ان يراد بالورود البلوغ وايضا التقدير واقع في غير
المكلفين نحو الاطفال المميزين بل لانه خارج عن اصول
الفقه فينبغي ان يقتصر في البحث عنها على اثبات الحرج
ويظهر ايضا انه ينبغي ان يبحث عن الاباحة بالشرع العام

هو مولانا محمد امين الاسترابادي ذكره في كتاب الفوائد المدنية منه

ويلحق بهذا القسم من اصول الفقه وان امكن تركه لظهوره و
عدم كثرة مباحثه او دقتها قوله والاولى في تقديم هذه الاصول
الاولى في ترتيب قوله ولما كان المبتغى الخ هذا شروع
في بيان الاحتياج الى ذكر الفصول الخمسة بعد الفصل الاول
وقبل الشروع في المقاصد على سبيل المبدائية وهو معطوف
على قوله ابتداء في اول الكتاب والاولى بيان الاحتياج الى
الفصل في ذكر اقسام افعال المكلف لانه ذكره على
سبيل المبدائية وكان راي المصنف فيه كان اولا ان
لا يذكره ويكتفي فيه بما ذكره في اواخر فصل في حقيقة الكلام
ثم يحتمل ان يراد بقوله المبتغى بهذه الاصول العلم ان
المقصود بيان مسائل الاصول العلم بتلك المسائل و
يحتمل ان يراد ان المقصود باثبات مسائل الاصول العلم
بالفقه وهذا يدل على ان حل الفقه الذي هو نتيجة مسائل
الاصول محموله الاحكام الفقهية الواصلية اذ العلم بالواقعية
غير مترتب على هذه المسائل في هذا الزمان الا انه قد
لا نادر كما يظهر على المتتبع قوله وما يصح من ذلك ان يكون

هذه الاصول

مطلوبا المراد بكونه مطلوبا امر الشارع به فيحتمل ان يكون
ذلك اشارة الى العلم او الى الظن او الى كليهما والعلم
الذي يصح ان يكون مطلوبا للشارع هو المكتسب لانه
من فعل العالم وقدرته اي ما يتوقف عليه ثبوت الشرع
من العلوم المكتسبة لا يصح ان يكون مطلوبا للشارع
هو المكتسب لانه من فعل العالم وقدرته اي ما يتوقف عليه
ثبوت الشرع من العلوم المكتسبة لا يصح ان يكون مطلوبا
للشارع فلا يصح هو والضروري ايضا لانه من فعل غير
العالم ولا تكليف الا بفعل المكلف والظن الذي يصح
ان يكون مطلوبا ما يكون في محل الحكم وما لا يصح ما يكون
في نفس الحكم كما سيذكره في الفصل الثاني بقوله او
الظن فهذا وان لم يكن اصلا الخ قوله بالاتم العلم الام
اللام للعهد والمراد اما العلم الذي يصح ان يكون مطلوبا
وهو المكتسب واما علم اصول الفقه او اللام للجنس وحينئذ يراد
بالتمام الكمال قوله وما يجب ان يكون عليه عطف تفسير
لشرائط المناظرة والضمير في يكون للمناظر وفي عليه لما

قوله

قوله حسب ما يقتضيه الحاجة اليه الضمير الاول لما
والثاني للجميع قوله ويحصل العلم به منصوب معطوف على
يعلمه وضمير المقتضية اليه راجع الى العلم قوله قدس سره حصل
في بيان حقيقة العلم المشهور ان الصورة الحاصلة في الذهن
ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا
والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا سواء كان
مطابقا للواقع ام لا وان لم يكن مع تجويز نقيضه يسمى جزما
واعتقادا وقد يطلق الاعتقاد على التصديق مطلقا والجزم
ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان
مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال يسمى
يقينا والمراد هو امتناع الزوال بشرط بقاء كمال العقل
والذكر ما حصل عنه من البرهان او الملاحظة او نحوهما
على الوجه الذي حصل عنه وقد يطلق اليقين على اخص من
هذا وهو ان يكون المعلوم بهذا العلم مشهورا للعالم
كانه يشاهده فيعلم به ولا يخالطه اصلا كما يظهر من الكلام
في كتاب الايمان والكفر في باب حقيقة الايمان واليقين

وقد يطلق العلم على هذا ويمكن ان يحمل عليه قوله تعالى
اعلم انه لا اله الا الله وان لم يكن ثابتا يسمى تقليدا وقد
يطلق التقليد على العمل بقول الغير مطلقا كما سيظهر في قول
المصنف واما المقلد له والعلم يطلق على ثلثة معان الاول
عند المنطقيين وهو الصورة الحاصلة في الذهن الثاني
عند المتكلمين وهو ما يتناول اليقين والتصور مطلقا قال
في التجريد في بحث الكيفيات النفسانية منها العلم وهو اما
تصور او تصديق جازم مطابق ثابت انتهى الثالث عند
الاصوليين واهل اللغة وهو اليقين وعليه مبنى الاطلاقات
في الكتاب والسنة مع عدم القرينة الصارفة واليه رجع
ما لم قوله ما العلم ما اقتضى سكون النفس السكون امر
عدمي والعلم وجودي فلا يتوهم اتحاد المقتضي والمقتضى
ولم يقل ما اقتضى تمييزا لا يحتمل النقيض كما قيل للزوم الاتحاد
ولان ضمير لا يحتمل ان رجع الى التمييز حقيقة كما هو الظاهر يرد
انه لا نقيض للتمييز او له نقيض محتمل وان رجع الى متعلقه
يخرج عنه العلم بالقضايا الضرورية فلا بد ان يرجع

الى التمييز مجازا ويراد عدم احتمال متعلقه باعتبار تعلقه
ويرجع الى عدم تحقق احتمال نقيض متعلق التمييز في طرف
التمييز وهو تكلف يجب الاحتراز عنه في صناعة التعريف
ولا يخفى ان مشاركة الوهم لا ينافي سكون النفس فلا يتوهم
من قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلم ولكن ليطمئن قلبي
انه عليه السلم لم يكن عالما بامكان احياء الموتى فانه لدفع
مشاركة الوهم بانضمام المشاهدة الى البرهان وروى
ابن بابويه في كتاب التوحيد عن الرضا عليه السلم انه قال
ان الله تبارك وتعالى كان اوحى الى ابراهيم عليه السلم
اني متخذ من عبادي خليلا ان سألني احياء الموتى اجبته
فوقع في نفس ابراهيم انه ذلك الخليل فقال رب ارني كيف
تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على
الخلة وربما يطلق على المشاركة الوهمية الشك مجازا ولا يبعد
ان يكون قوله تعالى في سورة يونس فان كنت في شك
مما انزلنا اليك محمولا عليه ثم ظاهر كلام المصنف موافق للقدماء
ان سكون النفس اخص من عدم تجويز النقيض وان عدم

تجويز النقيض متحقق في الجهل المركب والتقليد دون سكون
النفس كما سيجيء في قوله لان الجاهل يتصور نقيضه بصورة
العالم الى آخره ولعله زعم ان سكون النفس هو عدم تجويز
النقيض مع رسوخه في النفس اي امتناع زواله بالمعنى
المذكور سابقا وقال المحقق الطوسي في شرح رسالة
العلم الجهل المركب والتقليد شاركا العلم في كونهما
اعتقادين مقارنين لسكون النفس الا ان العلم يقتضيه لذاته
والباقيان يقارنانه لا على سبيل الوجوب انتهى ويظهر منه
ان سكون النفس في الاعتقاد مساوق لعدم تجويز النقيض
والاحتراز في حد العلم عن الجهل والتقليد ليس باعتبار سكون
النفس بل باعتبار قيد الاقتضاء فان المراد انه باعتبار
نحو حصوله يمتنع زوال السكون بعده بالمعنى المذكور
سابقا وسيظهر الحق فيه واما جعل عدم التجويز مقولا
بالتشكيك وجعل السكون مرتبة شديدة منه ونبا
كلام المعترض عليه فظاهر البطلان لتماثل الجهل اليقين الذي
هو العلم مقولا بالتشكيك بالشدة والضعف كما نفهم من

الكشاف في قوله تعالى في سورة الانفال زادتهم ايمانا
وذهب المحقق الطوسي رحمه الله في تلخيص المحصل الى ان
العقل لا يشك فيما جزم به من العلوم العادية كالعلم بان
الانسان المشاهد الشاب او الشيخ خلق الان دفعة
من غير اب وام بل كان ولد طفلا فترعرع بحسب
احتمالات بعيدة حاصلة من القول بالفاعل المختار او
الشكل الغريب الفلكي وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم
بان الكل اعظم من جزئه لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حدا
يجعل احد الجزمين ظنا قال واعتبر القضايا التجربية فانها
لا تبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب
انتهى وهذا يدل على ان سكون النفس ايضا مقول بالتشكيك
قوة وضعفا وهو ظاهر البطلان الا ان يصطلح على اصطلاح
آخر في السكون فليتبينه فان السكون عدم الحركة والاضطراب
والاعدام من حيث انها اعدام لا تقبل التشكيك الا ترى
انه لا يمكن ان يقال ان شريك الواجب اعدم من العنقاء
او عدم السواد في الثلج اقوى منه في العاج واما العا

التي هي نحو عدم انقلاب الجبل في هبا بعد مجيئنا عنه وعدم
صيرورة اواني البيت بعد خروجنا عنه فضلا فاضلين
بالرياضيات ونحوها فالتصديق بها على قسمين الاول
التصديق بجمعها على تقدير بقاء وضع العالم فيها على مجرى
العادة وهذه شرطية معلومة انما تكذبة عما شوهد مرارا
شيء على خلافه او هي من المشاهدات كعلمنا بعدم سواد جسم
رأيناه ابيض ان كان باقيا على ما شوهد عليه الثاني
التصديق بتحققها بدون تعليق وهي حملية مظنونة بظن
متاخم للجزم مشتبهة بالجزم ويدل على ذلك ان تصديقنا بها
ليس الا كتصديق من كان في زمان النبي صلعم فاذا غاب
عنه بعدم انشقاق القمر وحنين الجذع ومجيء الشجرة ونحو
ذلك من خوارق العادة حين وقوعها ومعلوم انه ليس بعلم
فكذا ما نحن فيه لان تساوي التصديقين في القوة
ينافي كون احدهما علما والآخر جهلا كما سيجيء في هذه الحاشية
لا يقال يمكن الاعتراض عليه اولا فبالنقض لانه لو تم
ما ذكرتم لزم ان لا يكون المشاهدات من الضروريات

لان تصديقنا بكون من يتكلم معنا زيدا المعلوم عندنا بالمعاشرة
المديدة وقرب العهد ليس الا كتصديق ابراهيم ولوط عليهما
السلم بكون الملائكة الذين هم رسل الرب من جملة الانسان
حين رأياهم بصورة الغلمان كما قاله المفسرون في تفسير
سورة هود وكتصديق كفار قريش يوم بدر بكون المتمثل
لهم بصورة سراقة سراقة وانا على ما نقل بعض المفسرين
في تفسير سورة الانفال في قوله تعالى واذ زين لهم الشيطان
الآية وكتصديق اصحاب النبي عليه السلم حين تمثل جبرئيل
في صورة دحية الكلبي على ما روي في الكافي في كتاب الدعاء
آخر الابواب بكونه دحية وكتصديق مريم عليها السلم بكون
المخاطب من البشر حين قالت اعوذ بالرحمن منك
ان كنت تقيا ونقول ايضا لو جاز خرق العادة لجاز
ان يخلق الله شخصا غير زيد على مثل شكله وتخطيطه وحجمه وجميع
صفاته فيتحد امن جميع الوجوه الا التشخص كما ذهب بعض
المفسرين الى وقوعه في عيسى حيث قال وما قتلوه وما
صلبوه ولكن شبه لهم قال الله في التبيان في تفسيره الآية

فان قيل هل يجوز ان يلقي الله شبه زيد على عمرو حتى لا نفصل
الناظر اليهما بينهما كما كان يفصل قبل القاء الشبه قبل ذلك
مقدورا لله بلا خلاف ويجوز ان يفعله عندنا تغليطا للتحجة
وتشديدا للتكليف وان كان ذلك خارقا اي ان يمكن
وادعا فنصدقها حين رويتنا زيدا ليس الا كتصديقنا
حين رؤيتنا مثله المذكور بانه زيد ولنسوق الكلام اليه وهو
وهو متمسك الدهرية في امتناع خرق العادة مطلقا
فانهم قالوا لو جاز خرق العادة لجوزنا ذلك فلم يحصل لنا
العلم بالمشاهدة وهو سفسطة واما ثانيا فبالحل وهو منع
تساوي التصديقين في القوة فانهم قالوا ما مضمونه ان خرق
العادة ممكن ولكن ان كان غير واقع خلق الله تعالى فينا
العلم بعدم وقوعه وهو العلم العادي وان خرق الله العادة
اسلب الله تعالى هذا العلم عن القلوب لا شيء والحاصل
انه قد يكون التصديقان مختلفين في القوة ولا بسبب الاحتمال
الا الصدق متعلق احدهما وكذب متعلق الاخر كما سيجيء في
شروط افادة التواتر العلم الضروري فلا يجب ان نعلم

للعادة

بكونه زيدا مع

بكونه الى تفاوت العلاقة

المصدقان

المصدقان اذا احدهما قبل التصديقين المذكورين هو
سبب لاختلاف تصديقهما علما وجهلا ولذا يحصل العلم
بكون المرئي زيدا لمن يجوز ان يخلق على سبيل خرق العادة
شخص آخر على جميع صفاته وان فرضنا امتناعه لانه لو امتنع
لم يكن امتناعه بديهيا فقبل الاطلاع على دليله يجوز الامكان
بالتجويز العقلي لانا نقول في الجواب عن صورة النقض انا لا نسلم
تساوي التصديقين فيها على القول بان دحية شخص غير الملك
المعهود لدحية واما على القول بانها عينه لكن لما حصل لجبرئيل
عليه السلم تسلط على روح دحية في ذلك الوقت بحيث صار
نسبة روح دحية الى جبرئيل كنسبة بدن دحية الى روح
صارت افعال دحية صادرة عن جبرئيل عليه السلم في ذلك
الوقت كما ان افعال ابدان العباد الاختيارية صادرة
عن ارواحهم فالامر واضح وقس على ذلك جميع الامثلة
ومما يونس بذلك بعض الانس ما ذكره جمع من المفسرين
في تفسير سورة الحج في قوله تعالى القى الشيطان في امنيته
من ان الامنية تلاوة القرآن وتلاوته ما ليس من القرآن

صورة

ذكره صاحب الكشاف باسم السلطان المؤيد بالنصر والظفر منه

فی جملة القرآن المنسوبة الی الشیطان وقعت علی لسان
بعض البشر فلو اصب منهم علی انها جرت علی لسان
بعض الکفار ولم نظائر فی الکتاب والسنة نحو قوله تعالی
وما رمیت ولکن الله رمی وقوله علیه السلم انجیه ولکن الله
انجاه ود ا حدیث جواز ان یخلق الله تعالی شخصا غیر زید
علی مثل جمیع صفات زید الا الشخص فحوابه انا نعلم حین رؤیة
زید المعروف عندنا بلا اشتباه انه زید بالضرورة لا
بالکسب ونعلم انه تعالی لم یفعل ذلک ولو فعل لم یحصل
لنا التصدیق البالغ فی القوة بهذا الحد وعن الحل انه انما یتصور
فیما اذا کان احد التصدیقین ضروریا والاخر کسبیا کذلک
واما اذا لم یکن کذلک بل کان ثابت ومستند الی الحس و
العقل ومنه صورة الاستدلال فالتساوی معلوم والازم
اطلاع جمیع الناس العارفین بالعادات علی الغیب المتعلق
بالعادات سواء کان فی زمانه او قبله او بعده لان
ما کان واقعا علی العادة فی احد الازمنة الثلثة فهو معلوم لم
یکن واقعا فیعلم عدم وقوعه بعدم علمه ولا یعلم الغیب الا الله

النبی بما حاشه والامامیة منهم
علی انها جرت علی لسان م

لا یقال عدم العلم لا یستلزم العلم بالعدم الا اذا کان
عدم العلم مخصوصا بخرق العادة وفیه لم لا یجوز ان
یکون فی زمان خرق العادة جمیع العادیات المنخرقة وغیر المنخرقة
غیر معلوم لانا نقول تمییز زمان خرق العادة عن غیره من
الازمنة الماضیة والمستقبلة وهو ایضا غیب وبحاث
الدهریة بجواب آخر ایضا هو انا لا نم الشرطیة الاولی
فانه لو امتنع هذا القسم من خرق العادة لما فاته یعنی
زعمکم حصول العلم فی المشاهدة ووجب تاویل الظاهرة
ووقوعه لا یلزم امتناع الخرق مطلقا ویدل علی ذلک ایضا
ان علم الممکن سواء کان ضروریا او کسبیا لا بد له من موجب
مخصوص یمتنع بعادة الله تعالی او عقلا تخلفه عنه کالمشاهدة
والنظیر وغیر ذلک کما انه لا بد لصدق متعلقه ایضا ان
کان ممکنا فی نفسه من موجب مخصوص یمتنع تخلفه عنه
کما فی العلم بالامور الواقعة الان ویمتنع عدم افضائه
الیه ولو امتناعا لاحقا کما فی العلم بالامور الواقعة بعد الان
لخبر الله تعالی عنها التابع لعلمه تعالی التابع للمعلوم وبه یمتاز

یلزم م

عن الظن لكن يجيء وعن علم الله تعالى فانه علم بالغيب وليس
في العاديات المذكورة ما يتوهم انه موجب للعلم الا محض تكرر
المشاهدة وعدم رؤيتها على غير ما شوهدت عليه اصلا
او كونها على مقتضى طبائع الاجسام او وقوعها او اشتهارها
منها او اشتهر وليس محض تكرر المشاهدة للشيء موجبا
للعلم ببقائه فيه بعد غيبتنا وتكرر مشاهدة طلوع الشمس من
المشرق وعدم طي السموات علة للعلم بان لن يطلع الشمس
من المغرب ولكن تطوى السموات والمعلوم خلافه وليس
كونها على وفق مقتضى طبائع الاجسام موجبا والا لامتنع
العلم بخوارق العادات وليس الوقوع ايضا موجبا لا منفردا
ولا منضما لما مر قبيل هذا من استلزامه العلم بالغيب ودل
على ذلك ايضا ان العلمين لا يمكن ان يختلفا في نفسهما بالتشكيك
قوة وضعفا انما الاختلاف الممكن اختلافهما بحسب الخارج كمعارضة
الوهم في احدهما دون الاخر او نحو ذلك وانا نجد الفرق
بين نفس التصديق بهذه العاديات والتصديق بقولنا
الواحد نصف الاثنين او زوايا المثلث مساوية لقائمتين

تصنيف مولانا محمد امين الاستر ابادي

بعد علمنا برؤيته وبه افرق في نفسهما وبصريح العقل ونفس
من معارضة الوهم لان الف الوهم بما حس شيئا هو
اكثر واشد منه بضده فقاده الوهم الى ضم غير العلم من
امثال ذلك الى العلم لا العكس وفي كتاب الفوائد المدنية
في بحث اغلاط القوم ومن تلك الجملة ان الفلاسفة وجمع
الاسلام قسموا الاعتقاد الجازم الى مطابق للواقع وغير مطابق
له وفهم من كلام اصحاب العصمة صلوات الله وسلامه عليهم
امتناع القسم الثاني في كتاب المحاسن عنه عن علي
بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في
قول الله تبارك وتعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه
فقال يحول بينه وبين ان يعلم ان الباطل حق عنه عن
ابن محبوب عن سيف بن عميرة وعبد العزيز العبدي
وعبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال
ابى الله ان يعرف باطلا حقا ابى الله ان يجعل الحق في
قلب المؤمن باطلا لا شك فيه وابى الله ان يجعل الباطل
في قلب الكافر المخالف حقا لا شك فيه ولو لم يجعل هذا

بأعرف حق من باطل وفي كتاب التوحيد لشيخنا الصدوق
محمد بن علي بن بابويه قدس سره في باب السعادة والشقاء
حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله عنه قال
حدثنا محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله جميعا قالا
حدثنا ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن
سالم عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل واعلموا
ان الله يحول بين المرء وقلبه قال يحول بينه وبين ان
يعلم ان الباطل حق وقال ابو عبد الله عليه السلم ان الله
تبارك وتعالى ينقل العبد من الشقاء الى السعادة ولا
ينقله من السعادة الى الشقاء لا يقال انا نشاهد في كثير من
الناس آثار جزمهم بما هو خلاف الواقع لانا نقول كثيرا
ما يظن كثير من الناس الظن المتاخم للجزم جزما ويظنون
انهم جزموا وليس كذلك كما نقلناه عن منطق الشرح العضدي
للمختصر الحاجبي وعن مبحث الاجماع من ذلك الشرح ثم
اقول لي دليل عقلي ايضا على ذلك وهو انه قد تقرر في
موضعه كحواشي السيد الشريف على الشرح العضدي للمختصر

الحاجبي ان اليقين له موجب مخصوص لا يحصل الا به كالاحساس
وغيره ومن المعلوم ان القضية الكاذبة ليس لها موجب
الجزم بها كما في اليقين واما الامارات المؤدية الى حصول
الظن بالقضايا الكاذبة فهي كثيرة مشاهدة وعلم انه قد
تواترت الاخبار عنهم عليهم السلم بان الشيطان قد يلهم بعض
القلوب الاكاذيب وان له تسلطا على بعض الناس مثل
تسلط شياطين الانس على بعضهم ومن المعلوم ان
مقتضى الروايات المتقدمة انه لا يوجب جزما وانما قطعي
يحصل به الظن الشيء ويمكن ان يحمل ايضا عليه قوله تعالى
في سورة النساء ان كيد الشيطان كان ضعيفا ثم وجه دلالة
الحديث الاول على المطلوب ان استحالة تعلق العلم بالباطل
عقلا معلوم لكل من عرف معناهما فنسبة المنع منه الى الله
تعالى غير معقول فلا بد ان يكون المراد منه المنع من ان
يكون الباطل كالمعلوم في الجزم وقوله عليه السلم في الحديث
الثاني ولو لم يجعل هكذا لما عرف حق من باطل اشارة
الى دليل عقلي على امتناع تعلق الجزم بالباطل في دين

العاقل وتقريره يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان لفظ الحق
قد يطلق على المعلوم ويمكن ان يحمل عليه قوله تعالى في سورة
المؤمنون بل جاءهم بالحق وكذا قوله تعالى فيها فتعالى
الله الملك الحق وقد يطلق على ما يطابق نفس الامر والباطل
يقابله في معانيه ويمكن الاستدلال بلزوم عدم الفرق
بين الحق والباطل بأي معنى كان على المطلوب فعلى
الاول يقال لو تعلق الجزم بما ليس بموافق لنفس الامر
لم يجد العاقل فرقا بين تصديقه بتساوي زوايا المثلث لقائمتين
وتصديقه بما ليس كذلك لان الامر الجهلي معلوم بالوجدان الفرق
كما سيجي بيانه في الجواب الحق عن النقض الذي ذكره
صاحب الفوائد وتقريره على الثاني قريب مما ذكر وعلى
الثالث يقال لو تعلق الجزم به في ذهن من الاذهان
العاقلة لم يمكن الفرق بين ما يوافق نفس الامر وما يخالفه
في شيء من ذهن عاقل لا بالضرورة ولا بالكسب لان
الجزم في الجهليات بعنوان الضرورة مثل التصديق
بقولنا الواحد نصف الاثنين وامثاله او بعنوان الكسب

على العلم ويمكن ان يحمل قوله تعالى في سورة يونس وسورة النجم ان الظن لا يغني من الحق وقد يطلق ...

ففي

ففي الاول ظاهر لامتناع الفرق من ذهن من الاذهان
في شيء من الاشياء لارتفاع الامان والثقة من الضروريات
والكسبيات حينئذ ومعلوم ان المنطق لا يتكفل به حينئذ وكذا
على الثاني لانه يستلزم الاول لان عدم الطمأنينة في
تفاصيل المقدمات المنتهية الى الضروريات يستلزم
عدمها في النتيجة وسيجي في هذه الحاشية ما يوضح هذا الدليل
لا يقال يمكن ان لا يكون حصول الجزم الجهلي الا في اوائل الملاحظة
وينتفي بتكرر الالتفات والاستمرار عليه لانا نقول الفرق
المذكور معلوم الانتفاء فانا نرى من هو اصلب الجهال
اعتقادا واشدهم تعصبا يعتقد بداهة شيء جهلا ويستمر
عليه مدة او ليس تصديقه به اضعف من تصديق من
لم ينظره بالشيء الجهلي حتى يمكن ان يكون الاول ظنا والثاني
جزما ويمكن الجواب في كلامه بتخصيص المدعى بالمستمر كما
يمكن تخصيصه باصول الديانات والفرق فقلب المؤمن
وقلب الكافر ولا يمكن الجواب في كلامه بانه لو جوزنا حصول
النقض ولا برهان على امتناع الاستمرار فيرتفع الثقة

والعلم لان ما ذكرنا برهان عليه تدبر وقوله عليه السلم في
الحديث الثالث ان الله تبارك وتعالى جعل لابليس
حبلا في الاستشهاد ظاهرا ومعناه ان الله تعالى نصب
ادلة مقتضية للسعادة او فهمها المكلف ايضا كما هو لم
ينصب على الشقاوة حبلا فلا يرد انا نرى الارتداد في كثير
من الناس لان الارتداد انما هو بترك العمل بالاعتقاد
وعدم الاشتهاء الحق المعلوم عنده كما هو الجواب عنه
بان المرتد لم يكن مؤمنا حقيقة فيندفع ما قاله يرفعه
ظاهر قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه
ويتوجه على قول صاحب الفوائد في جواب النقض كثيرا
ما يظن كثير من الناس الظن المتاخم للجزم جزما الجواب الاول
ان الغلط في الوجداني من الضروريات غير معقول وانا نجد
في انفسنا ايضا الجزم بشيء احيانا ثم نعلم بطلانه ويمكن
الجواب بان الوجداني الضروري هنا اصل الاعتقاد
واما الفرق بين كونه ظنا او علما فليس من الضروريات
اصلا كما صرح به العلم في فصل في الكلام على من احال القياس

عقلا

عقلا حيث قال والعلم بالفرق بين الاعتقاد المستند
في العلم والظن ليس بضروري الى قوله وانما غلطوا في
ان تلك الاعتقادات علوم وتحقق الحق فيه ان شاء الله
ولو سلم فالغلط في الوجداني معقول فانه قد يكون
في قلب الانسان علم ومعرفة او محبة او ارادة او حب
دنيا او ريا ويخفى ذلك عليه حتى يتذكره وهذا اشكل اهل
الوسوسة في النية فان قصد الصلوة مثلا حاصل
في قلبهم بالضرورة فان كل من فعل فعلا باختياره فهو
يعلم انه يفعله ولا بد ان ينويه ويقصده ضرورة ومع هذا
نجد كثيرا من المنتسبين الى العلم يشك ان شاء الله انه حصل
في قلبه قصد ما يفعله من الصلوة او الطهارة وعلى هذا
حمل قول امير المؤمنين ع هو الذي تشهد له اعلام الوجود
على اقرار قلب ذي الجحود وايد بحديث الصادق عليه السلم
مع الزنديق الذي انكسرت سفينته في البحر ونرى انه
ان الغلط في عكس ما تقدم ايضا معقول وفيه انه سيجيء
في صلة الضروري انه لا يمكن للعاقل دفعه عن النفس لشك

او شبهة فالاقرب تقرير هذا الجواب نقضا اجماليا وان
كان مجابا ح ايضا بمنع ان في قلب الوسواسي غلطا و
شكا انما هي معارضة وهمية فقط وكذا الكلام في ذي
الجو و البحث الثاني انه لا يمكن تعلق الظن بالجزم لاقتضا
الجزم عدم تجويز نقيض المجزوم به واقتضا هذا الظن تجويز
تجويز نقيض المجزوم به لانه يقتضي تجويز نقيض الجزم و تجويز
نقيض الجزم في معنى تجويز تجويز نقيض المجزوم به وهو يستلزم
تجويز نقيض المجزوم ويمكن الجواب اما اولا فبانا لا نم ان
تجويز تجويز نقيض المجزوم به يستلزم تجويز نقيض المجزوم به كما
في تجويزنا انتفا العلم بتساوي زوايا المثلث لقائمتين
عنا هذا او عن ذهن زيد الان فانا لا نجوز الان عدم
التساوي وان جوزنا تجويزه هذا او في ذهن زيد فان
قلت تجويز تجويز نقيض المجزوم به يستلزم تجويز نقيض المجزوم
به مع اتحاد الوقت والذهن كما فيما نحن فيه قلنا لا نم
ذلك ايضا وسنده انه يجوز ان يكون حال الذهن
بهذين الاعتبارين والمرتبتين اعني ظرفيته للظن المتعلق

وظرفيته للظن المتعلق بالجزم م

بالجزم كحال الذهنين او كحال ذهن واحد باعتبار وقتين
والجامع احتمال غفلته بالاعتبار الاول عن حاله بالاعتبار
الثاني فكما انه لا يلزم من تجويزنا تجويز شي في ذهن زيد او
هذا ان يكون تجويز ذلك الشي واقعا في ذهن زيد او
في الغد لان التجويز لا يستلزم وقوع المجوز ولا ان يكون
واقعا في ذهننا الان ذهننا لا يصلح للظرفية له فكذلك لا
يلزم من تجويزنا في مرتبة من الذهن تجويز شي في مرتبة اخرى
منه ان يكون تجويز ذلك الشي واقعا لا في المرتبة الاخرى
لان التجويز لا يستلزم وقوع المجوز ولا في المرتبة الاولى لانها
باعتبار هذه المرتبة لا تصلح ان يكون ظرفا له وفيه ان التجويز
فيما نحن فيه يستلزم وقوع المجوز والا لم يكن فرق عند الذهن
بين المظنون كونه مجزوما به وقولنا الواحد نصف الاثنين
او قولنا زوايا المثلث مساوية لقائمتين وهو باطل ضرورة
واما ثانيا فانه لو تم هذا الدليل لدل على عدم امكان اجتماعهما
وهو اعم من عدم تعلق احدهما بالاخر وفيه انه يمكن
تقرير الدليل من جانب ان قضية هذا التصديق المتعلق بالجزم

الجهلي ليس بظن لانه لا يمكن اجتماعهما لما ذكر فيلزم ان لا يحصل
العلم بما ذكر من دليل عدم امكان اجتماعهما اعني التصديق
المتعلق بالجزم والحال انه لا ينتفي والجواب بتغيير المنع
ايضا اما اولا فبمنع الملازمة بان يقال لا نم انه يلزم ان
ينتفي حينئذ التصديق لجواز ان لا يلتفت الى كونه ظنا وعلى
تقدير تقييد الدليل بالالتفات نقول يجوز ان يشك في
كونه ظنا وبعد الالتفات الى هذا الشك يشك في كونه
شكا وهكذا وعلى تقدير عدم الشك نقول يجوز ان يظن
كون الظن المتعلق بالجزم جزما وهكذا او يشبه انه جزم
ان لا يكون فرق حينئذ عند الذهن بين الجهليات ونحو
قولنا الواحد نصف الاثنين من اليقينيات في بعض الايام
وهو باطل ضرورة كما مر واما ثانيا فبمنع بطلان التالي
بان يقال لا نم انه لا ينتفي التصديق المذكور وحصول العلم
بما ذكر من الدليل ووجه دلالته والحق في الجواب عن اصل
النقض الذي تصدى صاحب الفوائد لجوابه ان يقال
ان الحكم بالجزم في الجهلي ونحوه انما هو من الاعتقاد المبتدأ

او من الاحكام الوهمية لا من الاحكام العقلية كالحكم باشتمال
السواد الشديد على مثل الضعيف وزيادة وبعد قيام البرهان
عنده على بطلانه ودواعي الاعتقاد المبتدأ او الاحكام
الوهمية كثيرة منها ميل القلب الى شيء اما لحب رياسة او
سمعة او زينة دنيا او كسل او غلبة شهوة او نحو ذلك كما في
اكثر المخالفين في الديانات ومنها افراط احتياط
لمرض وسوء مزاج ونحو ذلك كما في اهل الوسوسة في النية
او يقال هذا الحكم مبني على عدم معرفة معنى الجزم فعلم ضرورة
انه غير مقول بالتشكيك بالشدة والضعف فيحكم عقله ضرورة
بانه لم يحصل له الجزم بالامر الجهلي ويجد ضرورة فرقا بين الجهليات
وقولنا الواحد نصف الاثنين او قولنا زوايا المثلث مساوية
لقائمتين بعد قيام البرهان عنده عليه قال السيد الاجل
المرتضى في الذريعة واعلم ان العلم انما يقتضي سكون النفس
وهذه حالة معقولة يجدها الانسان من نفسه عند المشاهدات
ويفرق فيها بين خبر النبي صلى الله عليه وآله بان زيدا في الدار وخبر غيره
انتهى ولكن ان تحمل جواب صاحب الفوائد على ما نقل عن

فان كل من يرجع الى وجدانه يجد
معرفة معنى الجزم م

المصنف لتأييده على مذهبين ثم قول صاحب المواقف
ومن المعلوم ان القضية الكاذبة لا فيه بحث لانه يجوز حصول
الجزم عن الشبهة بغير ان توجبه كما في الظن الحاصل بالامارة
كما سيجيء تحقيقه عند قول المصنف واما الامارة فليست موجبة
للظن وقد مر نقل تصحيح سند المانع في سكون النفس عند
المحقق الطوسي رحمه الله على انا نتحقق عند قول المصنف والنظر
في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم ان العلم
يمتاز عن غيره من الاعتقادات بان البعض منه هو
بعض الكسبيات مولدا هو النظر في الدليل من الوجه
الذي يدل بخلاف غيره وان العلم والجهل المركب يمتازان
عن الظن بان كل منهما موجبا مخصوصا نحو الاحساس
او النظر في الدليل او في الشبهة بخلاف الظن فان
النظر في الامارة لا يوجبه ويمكن الاستدلال على
عدم انقسام الجزم في ذهن كامل العقل الى الجهل بل الى
التقليد ايضا بان يقال اذا اختلفت التصديقات
الجزمية باليقين وهذه فلا بد من ان يكون الجميع متساوية

عند النفس في ركون النفس اليه والطمأنينة بها كما هو ظاهر
مما نسب في المواقف الى المعتزلة من ان الجهل مماثل للعلم
او مخالف بان تكون النفس اركن واسكن الى بعضها
منها الى بعض آخر كما هو ظاهر مما نسب في المواقف الى
الاشاعرة من عدم تماثل الجهل والعلم فعلى الاول يلزم من
علم النفس بالخطأ في واحد ورجوعها عن الجزم به لعلمها بانه
لم يكن الجزم فيه حاصلا من برهان ونحوه ان لا يبقى لها
يقين فيما هو نظيره فالرجوع عن الجزم فيما اعتقده بداهة
سابقا جهلا يستلزم الرجوع عن اليقين في قولنا الواحد
نصف الاثنين والرجوع عن الجزم فيما اعتقده نظرية
يستلزم الرجوع عن نظيره من النظريات اليقينية نحو
قولنا زوايا المثلث مساوية لقائمتين او غير ذلك مع
تذكر ما حصل عنه من حيث حصل عنه وبقاء كمال العقل
لان ما يجوز تطرقه من الشك والشبهة والتنبه على بطلان
على احد المتساويين في القوة والسبب المقتضي عند النفس
يجوز على الآخر بديهة وان كانا مختلفين باعتبار متساويين

ابوهم في احدهما دون الاخر وعلى الثاني يجزم بثبوت المدعى
فان التفاوت بينهما ليس الا في تجويز النقيض وعدم سكون
النفس اليه وعلى هذا يندفع ما تمسك به السمنية على عدم
افادة النظر الصحيح للعلم حيث قالوا الاعتقاد الجازم قد
يكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما
في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب ولاسيما عند من
يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ما ذا يؤمننا ان يكون الحاصل
عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى
موجب حقيقي انتهى ويندفع ايضا ما يلزم المعتزلة القائلين
بالتماثل ويندفع ايضا ما نقل شارح جوابا عن شبهة السمنية
من جانب المعتزلة حيث قال وقيل للمعتزلة ان يخلصوا عنه بان
المتماثلات تختلف بالعوارض فالحاصل بالنظر الصحيح في
القطعيات يميزه البديهة ان اللازم هناك علم لا جهل
يخالفه في بعض عوارضه انتهى ووجه دفع الجميع ظاهر
لا يقال على الشق الاول يجوز الغفلة عن تساوي المتساويين
في القوة عند النفس في جواز تطرق الشبهة لانا نقول

و اجاب به صاحب المواقف
عن شبهة السمنية من ان بوا

جواز عدم الغفلة فلنا فلا يستغرق زوال الهال بل يكفي ان نقول
على تقدير تسليم وجوب الغفلة انا نعلم انه لو لم يغفل ايضا
لم ينتف عنه هذه العلوم ولعلك تقول ايضا على الشق
الاول لانم ان الجزم الجهلي والتقليدي له نظير من اليقين والسند
امور الاول ما مر من جواز كون الجزم في غير اليقين بمجرد
مرور الذهن وفي اول الملاحظة ودفعة ما مر من اصرار
الجهال والمقلدين السند الثاني ان الشك وتنبه الخطا
انما يكون فيما جزم به باعتقاد كونه مكتسبا صحيحا
بشرط ان لا يكون منشؤه الدليل ولا ظاهره اما مع الغفلة
عن عدم اتساقه وعدم ظهوره او عن ان عدم الاتساق
يجوز معه الشك او العلم بالخطا دون معتقد الضرورة
والنظريات التي تسقه الدلائل ظاهرتها كاكثر المحسوسات
واخبار البلدان عند بعض فالرجوع عن الجزم في واحد
لا يستلزم الرجوع عنه في المعلوم لجواز تنبهه لما غفل عنه
من الفرق بينهما في السبب المقتضي حيث كان منشؤه غير
الدليل ولا ظاهره بخلاف المعلوم نعم يلزم رجوعه عن الجزم

فی النظریات التی لم یتسق دلیلها و یکون نظیر الدلیل الصحیح
فیه فی مرتبة عدم الاتساق و نحن نقرره و نقول ان
مثله لا یوجب یقینا و دفعه اما اولا فان الفرق بین
معتقد الضرورة و معتقد الکسبیة مع اتساق الدلیل
و بین معتقد الکسبیة مع عدم اتساق الدلیل فی الجزم
خطاء او بغیر موجب مکابرة لانا کثیرا ما نری الخصمین
یدعی کل واحد منهما الجزم بنقیض ما یدعی الآخر جزمه بنی
تنسق الدلیل و بعد البحث عن الدلیل ینتهی البحث الی
دعوی کل واحد بداهة نقیض ما یدعی الآخر بداهته و لیس
تصدیقه به اضعف من التصدیق بسایر الجلیات
یدرک علیه تتبع کتب الفلاسفة و المتکلمین و اما ثانیا فان
الجزم فیما لم یتسق دلیله و لم یظهر جهلا او تقلیدا استلزم
الجزم فیما لیس بضروری بعنوان الضرورة و اعتقاده
لا ان الجزم فیه اما مع الجزم بجمیع ما یتوقف علیه صدق
النتیجة تفصیلا او لا و علی الثانی اما مع الجزم بانحصار ما
یتوقف علیه فیما جزم به او لا و علی الثانی اما مع ظن الانحصار

او لا

او الشک فیه او عدم التوجه الیه نفیا و اثباتا فعلی الاول یبین
نقل الکلام الی الجزم بالمقدمات حتی ینتهی الی الخطأ فی جزم
فی معتقد الضرورة و علی الشقوق الباقیة لا یحصل الجزم
بالنتیجة بل یبقی فیه اضطراب کما یظهر علی من تأمل و اما
ثالثا فان ارتکاب ان مثل ما رجع عنه فی عدم اتساق
الدلیل لا یحصل فیه یقین اصلا مکابرة فان الجامع لشروط
الانتاج مادة و صورة قد یکون فی کمال الخفاء و عدم الاتساق
کما یظهر بالتتبع کیف لا و اکثر اصول الدیانات التی یجب
التصدیق بها علی المکلفین من هذا القبیل لسند الثالث
انه یجوز ان یکون التفاوت بینهما بتعلق الجزم بکون الجزم
الیقینی انجائی ای ممتنع الزوال مع تذکر الموجب من حیث
انه موجب کما مر و تعلق الظن بکون الجزم الجهلی انجائیا
و اثم جوز تم تعلق الظن بالجزم فلیجز تعلقه برسوخه و الا فبین
الفرق و دفعه اما مر فی تعلق الظن بالجزم من انه لا غلط
للعقل فی الوجدانیات و انما یتصور فیها اعتقاد مبتدا او
معارضة و همیة فقط علی انه یمکن ان یقال الفرق ان

تعلق الظن بالجزم انما يستلزم تجويز نقيض المجزوم
به استلزاما بينا لجواز تصور اختلاف المرتبة كما
دل تعلق الظن برسوخ الجزم فاما يكون بتجويز ان
لا يكون ما حصل عنه الجزم مو جبا له وهو مناف لكونه
جزما منافاة بينة كما يظهر على المتأمل فان قلت ان
اراد المستدل بالتساوي عند النفس ما يشمل التساوي
فيها في الرسوخ بالمعنى المذكور فنختار الشق الثاني و
نمنع ان التفاوت فيها ليس الا في تجويز النقيض و
دعوى البداهة باطل وان اراد به ما لا يشمله فنختار الاول
ونمنع لزوم الرجوع عن اليقينيات لجواز ان تكون
النفس حين الجزم بالجبليات غافلة عن عدم رسوخها
وهي بحيث لو توجهت علمت عدم الرسوخ او هي
بحيث لو توجهت جزمت بالرسوخ جهلا غافلة عن
عدم رسوخ الجزم بالرسوخ وكذا قلت المراد به ما لا
يشمله والسند الاول مندفع بما نعلم من اصرار اقوى الجهال
والمقلدين اعتقادا المتوجهين الى الرسوخ بلا تشكيك

وهو لا يستلزم تجويز نقيض المجزوم به م م م

بان لزوم الرجوع عن اليقينيات بين حينئذ ولا يخفى
انه لا سند لهذا المنع غير هذه المذكورات فدفعها جميعا
دفع للسند المساوي وهو القدر المشترك بينها فتدبر.
فان قلت بناء على امكان تعلق الظن بالجزم لو تم
الدليل لزم ان يكون الرجوع عن الجزم المظنون جزميته
مستلزما للرجوع عن اليقينيات التي لا فرق بينها و
بينه في ظننا قلت بعد ما مر في تعلق الظن بالجزم انه ح يعلم عدم
مساواته لليقينيات فيحكم ببطلان الظن المتعلق بجزميته
فان قلت الرجوع عن اليقيني يمكن اما لعدم تذكر موجبه
او غيره ويجوز ان يعلم انه كان مجردا قبل ذلك فلو تم
لما الدليل لزم الرجوع حينئذ عن اليقينيات المساوية
عند النفس مع تذكر الموجب قلت الرجوع حينئذ
عن الجزم مع عدم الرجوع عن اليقينيات دال اما على
بطلان المساواة وكونه جزما او على بطلان الرجوع اي
على كون ما رجع عنه حقا وانما دل في اصل الدليل على بطلان
المساواة للعلم بان الرجوع يقيني اي واقع موقعه

فصل في بيان حصر العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها حد العلم ما اقتضى سكون النفس وهذا الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا الا ان الجهل ايضا اعتقاد م

بخلاف صورة النقض فانها بالعكس قوله وهذا الحد اولى
اي كان ذكر الاعتقاد اولى من عدمه ليندفع النقض باللذة
على تقدير كون اللذة والالم نوعين من العلم فان ارتكب
ان المراد بالسكون عدم تجويز النقيض وهو اخص منه
تكلف لعدم دلالة اللفظ عليه وكون اللذة والالم نوعين
من العلم لا يغني عن قيد يخرج اللذة لاختلاف الحيثية
باختلاف السكونين واما قوله على ما هو به فغير محتاج اليه
للتمييز وفي شرح رسالة العلم ان المراد بما اقتضى سكون
النفس الاعتقاد الذي اقتضى سكون النفس انتهى لان
فيخرج حينئذ علم الله تعالى اذ لا يسمى اعتقادا ولا يخرج
عن حد العلم لانه يطلق على ذاته تعالى النفس كقوله تعالى تعلم
ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ويتحقق فيه السكون لانا
نقول علمه تعالى خارج عن المحدود اذ هو العلم الحادث
المنقسم الى الضروري والمكتسب اللذين لا يتحققان
في علمه تعالى واطلاق النفس عليه تعالى مجاز من باب
المشاكلة على انه لا سكون فيه اذ ليس من شانه الاضطراب

وبهذا

وكذلك التقليد ولا يتبين ايضا بقولنا الشيء على ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده ما هو به والذي يتبين به هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه وليس من حيث ان ما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا للشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون عرضا وموجودا ومحدثا وحالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يتبين به وكذلك ما قلناه ولا يجوز ان يحد العلم بانه

وبهذا خرج التصور عن حد العلم اذ ليس من شان النفس
الاضطراب فيه وهذا كما ان من يحيل حركة الجسم في حين
يحيل اتصافه بالسكون فيه قوله لان الذي يبين به اي
حاصله ان مقصود المعرفين للعلم ليس الا البيان اي
التمييز فذكر الاعتقاد لغو وان سلم كونه حسنا ايضا ولا يمكن
المناقشة بان التدرج في البيان ادخل فيه لانهم
لم يعتبروا العرض العام في التعريفات قوله وكذلك
التقليد المراد بالتقليد اعتقاد الشيء على ما هو به لا مع سكون
النفس قوله وليس من حيث اي هذا منع معارضة
مع سنده هو قوله كما انه اي ولو جعل هذا السند دليلا على
المدعى يمكن المناقشة فيه بالفرق بكون الاعتقاد حسنا
بخلاف البواقي وبان ما اقتضى سكون النفس اعم من الاعتقاد
فكان ينبغي ان يذكر في الحد كما مر قوله ينبغي ان يذكر اشارة
الى ان ما لا ينبغي عدمه اولى وقوله ولا يجب المراد الوجوب
الاستحساني اي لا ينبغي وايا ما اراد من قال بالوجوب قوله
فلا يجوز ان يحد الشيء اي وذلك لان التعريف بالمرادف

المعرفة لان المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز ان يحد الشيء بنفسه ولا يجوز ان يحد بانه اثبات لان
الاثبات في اللغة هو الايجاب ولاجل ذلك يقولون اثبت السهم في القرطاس اي اوجده فيه ويعبر ايضا
في الخبر عن وجود الشيء كاين في المجبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك ينتقض بالتقليد لانه ايضا اثبات الشيء على ما هو
به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد بها العلم فهو حد الشيء بنفسه والعلوم على ضربين ضروري

غير جائز الا في اللفظ اذ كان اجلى وكلاهما منتف فيما نحن فيه
وان امكن المناقشة في الاول قوله لان الاثبات في
اللغة هو الايجاب يفهم من هذا الحصر ان مراده ان الاثبات
حقيقة في الايجاب فقط مجاز في غيره ولا يجوز استعمال
الالفاظ المجازية في الحد الا مع القرينة القوية وهي منتفية
هنا والسهم النبل والقرطاس بكسر القاف كل اديم ينصب
للنضال قوله كما يقال في المجبرة هو بالجيم والباء الموحدة
وانما سميت المجبرة لاجبارهم في كل فعل من افعال العباد
انه واجب لا يمكن لهم دفعه عن انفسهم وهو خلاف الواقع
كما فصل في المقدمة الثانية من مقدمات بيان الحاجة قوله
اثبات الشيء على ما هو به الاولى اسقاط قوله على ما هو به لانه
~~اسقاط قوله على ما هو به~~ وتقضه بالجهل ايضا قوله ما كان
من فعل غير العالم فيه اي ما كان باجراء الله تعالى عادته
بفعله بحسب ما يعلمه الله من المصلحة بدون سبب موجب
يكون من فعلنا كما يفهم مما سيجيء في بحث الخبر المتواتر من قول
المصنف وان الشرط الذي يختص براعاته اه وسيجيء معنى العادة

ومكتسب فحد الضروري ما كان من فعل غير العالم فيه على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة

فان فعل الادراك وهو موجب للعلم الضروري بالمدرك من فعلنا هم
كما سيجيء في قول المصنف والضرب الثاني ما يقف على شرط
فنا الادراك ليس بكاف لاشتراط ارتفاع اللبس وهو
ليس من فعلنا ولاشتراط العقل فانه يحصل في البهيمة
والعلم مرتفع ولو كان مولدا لحصل على كل حال والجار في
فيه متعلق بفعل وضميره للعالم قوله على وجه لا يمكنه الاولى
اسقاطه او زيادة ما يشعر بانه خارج عن الحد كان يقال
وهو انما يكون على وجه الى آخره اما اولا فلعدم مدخليته
في التمييز ولذا لم يذكره في حد المكتسب كما سيجيء واما ثانيا
فلانه يتوجه على هذا الحد ايضا ما سيذكره في العادة وان
كان ينسدفعا او لا واما ثالثا فلانه سيظهر في معنى امكان
الدفع ان المراد عدم امكان الدفع عن نفس العالم الكامل
العقل والعلوم الضرورية ماخوذة في تفسير العقل في
الحد كما سيجيء فيلزم الدور والمراد بالشك هنا هو
النفس المذكور في سورة النازعات واما من خاف
مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى

وهذا الحد اولى مما قال بعضهم من انه بامر لا يمكن العالم دفعه عن نفسه بشك او شبهة اذا انفرد لان ذلك
تحرز لمن اعتقد بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان زيدا في الدار ثم شاهد فانه لا يمكنه ان يدفع ذلك عن نفسه ومع هذا

والمراد بالشبهة بالضم ما شابه البرهان وليس به ما كالمغالطة
والخطابة والشعر **قوله** وهذا الحد اولى مما قاله بعضهم الى حاصله
ان القوم اختلفوا في العلم بالبلدان والوقايع وما جرى
مجراهما هل هو من الضرورية والمكتسبة او على التوقف
وهو انما يكون بعد الاتفاق على معناهما لئلا يكون النزاع
لفظيا بالمعنيين فانه معلوم البطلان فيما نحن فيه فلا بد من
تفسيرهما بما يصلح للنزاع وما قاله بعضهم لا يقبل النزاع
لانه على هذا المعنى ضروري ضرورة فان العقل يجد عدم
الفرق بين العلم بالبلدان والضروريات في ذلك ضرورة
وقس على ذلك ما ذكره في العلاوة هذا او يرد مثل ذلك
على حد العلم ايضا لان الفلاسفة ذهبوا الى ان فاعل العلوم
ضروريها ومكتسبها هو المبدأ الفياض لاجل الاستعداد
والاشاعرة ذهبوا الى ان الجميع باجراء الله تعالى عادته
به فحد الضروري غير مطرد وحد المكتسب على العكس و
فوق عدم الانعكاس اللهم الا ان لا يعبأ بخلافهم لان مسئلة
ايجاد العباد للافعال المنسوبة اليهم بالمباشرة او التوليد

معركة

فهو اكتساب وهذا لا يصح عندنا لان العلم بالبلدان والوقايع وما جرى مجراهما هذا الحد موجود فيه
وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب قطعا وعند بعضهم هو على الوقف فلا يصح ذلك على الوجهين معا
على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من ذهب انه لا يبقى فلا يصح على هذا

معركة مفروغ عنها هنا لانها من فن الكلام المقدم على
اصول الفقه ومعلوم ان الحركة الذهنية من النظر المنتهية
الى النتيجة من افعال العباد الاختيارية والعلم الحادث
بالنتيجة متولد عنه كما سيجي تحقيقه عند قول المص والنظر في
الدليل من الوجه الذي يوجب العلم ويمكن ان يقال في
وجه الاولوية ان المقصود من بيان حقيقة العلم واقسامه
ان يظهر ما يصح من ذلك ان يكون مكلفا به وما لا يصح
كما ذكره سابقا وانما يظهر ذلك بحد المص لانه لا تكليف
الا بفعل المكلف **قوله** اذا انفرد يعني وان انفرد والمراد
بالانفراد الانفراد عن غيرها او جنسها مما يوجب علما لا يمكن
دفعه عن نفسه او مما يوجب العلم مطلقا او من جميع ما عداه
والعلم الحاصل بالبرهان اذا انضم اليه براهين كثيرة دالة
على ما تعلق به منفردة على الاول دون الثانيين **قوله** لان
ذلك تحرز الخ يعني ان قيد اذا انفرد فائدته ليست الا
الاحتراز عن علم من اعتقد بقول النبي اي البرهان شيئا ثم
شاهده اي حصل ما يوجب علما غير ممكن الدفع واذا لم يمكن

الكلام عنه لانه لا يبقى وقيل فيصح طرد الشبهة فى ذلك او الشك فيعتبر صحة اعتقاده بها او لا
وانما يجد وجدانا لا بعد حال م

فاذ منه الا هذا فلا ينفع فى دفع ما يورد قوله ومع هذا فهو
الكتاب ظاهره دعوى ضرورية ان العلم الحاصل من
جهة الاكتساب مما لا يزول بالرؤية معا فقاله روى عن ابى
الحسن الرضا عليه السلم فى الكافى فى كتاب التوحيد فى
ثالث باب فى ابطال الرؤية وغيره هذا ان العلم من الصفات
المشتركة معنى بين الله تعالى وبين خلقه فليس له افراد حقيقية
انما له الحصص المتميز بعضها عن بعض باعتبار المحل والمتعلق
فقط كما حققناه فى الحاشية الاولى فى ذيل الجواب عن
الشك الثانى فى المقام الاول من المقامات الثلثة لبيان
عينية صفات ذاته تعالى لذاته تعالى فلا يمكن ان يزول
فرد منه ويحدث بدله فرد آخر مع اتحاد المحل والمتعلق قوله
هذا الحد موجود فيه لا يقال العلم بالبلدان مثلا يمكن دفعه
عند اخبار اقل عدد التواتر وعدم امكان دفعه بعد انضمام
الاخبار الزائدة لا ينفع لانه ليس منفردا ولا يجيب عنه
اما اولا فان مادة النقض هو العلم بالبلدان الحادث
بعد الاخبار الزائدة كالجزئية وهو غير ممكن الدفع للعاقل

واما ثانيا فان بناءه على ان اخبار البلدان اذا صدرت
عن اقل عدد التواتر جامعة لباقى شروطه لم يحصل العلم بها
لسامع دون سامع وسيصرح المصنف به فى بيان اشتراط
كون عدد التواتر اكثر من اربعة وسيجيء تحقيقه ثمة واما ثالثا
فانه سيصرح المصنف فى بحث الخبر المتواتر بان اخبار البلدان
لا داعى للعقلاء على الشبهة فيها فلا يمكن دفعها بشبهة وبعد
تأمل لان المتبادر من هذا الحد عدم امكان الدفع على تقدير
وقوع الشبهة ولا يكفى فى صدقه على شئ مجرد عدم امكان
الشبهة واما رابعا فان بناء كلامه على ان معنى الانفراد
هو الاول من الثلثة السابقة مع عدم اشتراك المتغايرين فى
جزء وفيه انه يمكن تغيير البحث فانه يمكن دفعه قبل الاخبار الزائدة
والمتبادر من الحد عدم امكان الدفع فى شئ من صور الانفراد
وما ذكرناه من صوره قوله فلا يصح ذلك على الوجهين معا
على ما وجهنا به كلامه عند قوله وهذا الحد اولى مما قاله بعضهم الخ
لا يرد على هذا ان مذهب المصنف فيه الوقف على ما سيجيء فى
بحث الخبر المتواتر فعدم صحته على القول بانه مكتسب قطعا عنه

مضرد لو سلم فعدم صحته على الوقف محل بحث لما اشتهر
من ان المعرف بالتعريف الحقيقي في كلام المنطق نعم
تحقق باده النقض لم يكن الرد عليه ولا حاجة في الجواب
عن الثاني الى جعله تعريفا لفظيا فانه بعيد والابعد منه الجواب
عنه بجعل البحث على المعرف لا من حيث انه معرف
بل من حيث انه مدعى بالعرض وكذا الجواب عن احدهما
بان المراد نفي ان يكون صحيحا على كل واحد منهما والجواب
عنهما بان المقصود ليس الرد على ما قاله بعضهم بل اولويته
ما ذكره المص ويكفي فيها تحقق باده النقض على مذهب ولو كان
غير مرضي وكذا احتمال باده النقض على المذهب المرضي
سواء كان معنى الوقف الحكم بعدم الترجيح بالبرهان من
احد وكونه من المعينات كما هو ظاهر عبارة المص فيما
سيجي او كان معناه الحكم بعدم كون ما نقل عن القوم في
الاستدلال دليلا اذ المعرف بهذا التعريف منهم
بغير انه يابى عن هذا التوجيه لفظ لا يصح والاولى ابطال
ما قاله بعضهم بالنقض بكثير من القضايا الحسابية او

اللهم الا ان يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه ابتداء فان اريد به ذلك فذلك يوجد في العلم
الاستدلالي الذي لم يقارنه الضروري لانه في حال حصول هذا العلم ايضا لا يمكنه دفعه عن نفسه
وان لم يكن ضروريا وانما يصح ان يدخل الشبهة او الشك عليه

او الهندسية النظرية القليلة المقدمات والترتيب كقولنا
الثلاثة فرد والثمانية عشر وامثال ذلك فانها نظرية ولا يمكن
دفعها بالشك او شبهة قوله فيصح منصوب بان المقدرة
بعد النفي وهو لا ينفي وقوله فيعتبر منصوب معطوف على فيصح
وقوله او لا عطف على صحة انتفائه لا على يعتبر كما هو الظاهر
والمراد به او يعتبر عدم صحة انتفائه بها قوله اللهم اي في
لفظ اللهم هنا وفيما بعد اشعار بان المستفاد من عدم امكان
دفعه ان لا يمكن دفعه بعد حصوله فهذا التوجيه ان تم فلا بأس في
اولويته ما ذكرنا وفيه ان هذا رفع لا يقبل دفع هذا و
عدم تحرير هذا البحث المذكور في العلاوة في المكتب يشعر
برجوعه عنه تدبر قوله الا ان يراد بذلك ذلك هنا
وفي نظيره فيما بعد اشارة الى صحة انتفائه بها المنفية
في حد الضروري وفي قوله فذلك يوجد اشارة الى عدم
الصحة ففي العبارة تفكيك الاشارة قوله الذي لم يقارنه
الضروري اي لم يقارنه ما يقتضي العلم الضروري وانما
قيده به مع انه يوجد في الذي قارنه الضروري ايضا

اشارة الى انه وان كان يمكن ان يقال عدم امكان الدفع
لكنه بعد اللفظ العام الى تقيد اذ ان الفرد الاوحد
سيل في موقعه سبب اه

فيمتنع من وجود مثله في الثاني او يدخله في طريقه قبل حصوله فيمتنع من توليده فاما حال حصوله فلا
يصح على حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بل لانه ما امكن ذلك فيه على وجه
فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه ولا يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه من العلم الحاصل
بالبلدان والوقايع م

لان مقارنة الضروري ان كان كسبيا فيوهم خروجه
عنه بغيد اذا انفرد ولولا دخول ما لم يقارنه فيه وان كان
ضروريا فلا يصلح للنقض وضمير عليه راجع الى العلم
الاستدلالي والمراد بدخولهما عليه ان يكونا بعد حصوله
ونسيانه بالكلية قوله فيمتنع من وجود مثله في الثاني
لانه بعد النسيان بالكلية لا يعود الا مثله على القول ببقاء
العلوم ايضا قوله ما امكن ذلك فيه على وجه اي المكن
دخول الشبهة والشك فيه سواء كان حال حصوله اي
بعد تمام النظر الصحيح في دليله وبعد حصول شروط توليده
العلم او كان في طريقه قبل حصوله اي بعد تمام النظر الصحيح
في دليله قبل حصول بعض شروط توليد النظر الصحيح للعلم كالخلو
عن اعتقاد الضد او كان بعد حصوله ونسيانه بالكلية
واستيناف استدلال عليه لجواز حدوث مانع عن توليده
حينئذ كاعتقاد الضد الممكن من الشقوق ما عدا الاول
ولما كان المقصود هنا دفع العلاوة فقط لا يضر كون
هذا منافيا لما سيجي من قول المص والنظر في الدليل من الوجه

لم يقل فيمتنع من وجوده او وجود مثله في الثاني م

الذي

الذي يدل يوجب العلم ويستوضحه قوله فان اريد ذلك كان
صحيحا على مذهبه ولا يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه من
العلم الحاصل بالبلدان والوقايع المراد انه يصح على مذهب
من قال ان العلم لا يبقى ايضا في الخلاف الثاني ولا
يصح على مذهب اصحابنا ايضا في الخلاف الاول ففي
كلام المص هنا تفكك وبالجملة ما حصله على ما سيصرح به المص
في قوله والعلوم الضرورية على ضربين ان الضروري بعد
حصول مقتضيه من المشاهدة المخصوصة ونحوها لا يمكن
ان يندفع عن كامل العقل اي من لم يكن ناقص العقل
كالبله والصبيان والمجانين بالعقايد المضادة له الحاصلة
عن الشبهة اي ليس انتفاء الهوى واعتقاد الضد شرطا
لايجاب مقتضيه له فلا يجب انتفاؤهما قبله بل انما يجب انتفاؤهما
في مرتبة حصوله ان كان متحققا لان مقتضي الضروري
لما يوجبه يوجب انتفاءهما بخلاف المكتسب فانه قد يندفع
بهما كما في ظاهر عبارة المص هنا وهو فيما اذا كان المكتسب
كثير المقدمات والترتيب كما في القياسات المركبة الطويلة

فانه قد يتوسط شك في اثناء النظر فيها في حصول بعض
اجزائه السابق او شبهة يعتقد معها عدم حصوله فيتم
جميع اجزاء النظر الصحيح ولا يحصل العلم لعدم تذكر بعض
اجزائه حين تمامه وهو شرط في توليده العلم وظاهر عبارة
المحقق الطوسي في التجريد الكلية في اندفاع العلم الكسبي بعناد
الضد ويتوجه عليه النقض نحو قولنا الثلثة عادلوا احد
عشرين والدليل على ان العقل يتوقف في الضروريات
وانها مما لا يشتبه على العاقل بسبب من الاسباب
مع سلامة الآلات انه لولاه لم يبق سبيل يعرف بها
الحق عن الباطل في الالهيات واشباهها فلو القى
الدليل ابن نوع الى الضروريات مادة وصورة الى الخصم
الكافر قال ليس في ذهني الجزم بان هي ضرورية كان
معذورا وان كان الكافر عالما بقواعد المنطق
مراعيا لها لانه ليس في القواعد المنطقية قاعدة
يعرف بها ان اي قضية ضرورية واية نظرية فهو معذور
في نفي حجية كلام الله وكلام رسوله واولي الامر فلا يحصل له

علم بما كلفنا بمعرفته اصلا وقد قال الله تعالى وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون لا يقال
بعض الضروريات مما لا شبهة فيه عند العاقل كالاوليات
فحصل النظر منتهي اليها لانا نقول ليس في المسائل الالهية
واشباهها التي كلفنا بالعلم بها مسئلة تنتهي في جهتي
المادة والصورة معا الى الاوليات كما يظهر لمن تتبع
كتب القوم واستدلالاتهم لا يقال لعل الله تعالى جعل
فيهم العلم العادي بالضروريات التي تنتهي اليها ما نبأ الشرع
لانا نقول نعلم ان حالهم فيها كحال منكر غيرها من الضروريات
التي هي المتنازع فيها ههنا وقد جوز صاحب المقاصد
تبعا لصاحب المواقف خلاف جمع من العقلاء في الضروري
بخلاف خلاف اكثرهم وهذا الفرق لم يدل عليه دليل
مع انه احالة على مجهول والحق ما بيناه ولذا قال المحقق الطوسي
رحمه الله في التجريد العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات انتهى وكثيرا ما يستدل المدعي
عدم الضرورية بانا لا نعلمه كما ينبغي وقال في الاقتصاد

بالعلم بالضرورة لا يختلف العقلاء فيه بل يتفقون عليه و
لذلك لا يختلفون في ان الواحد لا يكون اكثر من اثنين
وان الشبر لا يطابق الذراع انتهى ويظهر منه ان الكسبية
والضرورية لا يختلف فيه صاحب القوة القدسية و
فاقدها العاقل فما اورده الدواني تبعا لغيره على المشهور
من تعريف الضروري بما لا يتوقف حصوله على النظر
والنظري بما يتوقف عليه حيث قال ويرد عليه انه ما من
تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر بالحدس لان
صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس
انتهى ظاهر الدفع بدون حاجة الى ما جعل ذكر التوقف
لغوا كذيل التوقف بالحصول وكالتمسك باختلاف
تشخص العلم بشيء واحد باختلاف طريقه كسبا وبداهة
وارادة التوقف بشخصه لجواز ان لا يكون الاختلاف
بين صاحب القوة القدسية وفاقدها العاقل الا في
سرعة النظر وبطئه لا وجوده وعدمه لا يقال يمكن ان
يكون الضروري على قسمين الاول ما لا يشتبه على العاقل

اعتراض على الدواني

واليه تنتهي الاصول الكلامية التي قامت الحجة فيها على
المكلفين وهو المراد في عبارة التجريد ونحوها الثاني ما يختلف
فيه العقلاء ضرورة وكسبا لانا نقول هذا باطل اولا
فلانه ينتفي حينئذ معيار العقل وانه ثانيا فلانه معلوم ضرورة
من دين الاسلام ان العلم بالغيب مما استاثر الله
تعالى به ولا يعلمه احد سواه الا بتوفيقه تعالى فان ظواهر
كثيرة من الكتاب والسنة يحصل من مجموعها بعد التتبع
والتامل القطع قد دلت على ان معنى الغيب ما كان علم
بعض العقلاء به غير حاصل الا بشرط كالاحساس او السماع
او النظر او نحو ذلك ولم يحصل شرطه المذكور لمن هو غائب
بالنسبة اليه وذلك نحو الاحكام الشرعية او الاصلية و
الواقعية والاحكام العقلية الواقعية قبل الوحي فدعوى العلم
بما يختلف فيه بدون حاجة الى برهان عقلي ونقلي يرجع الى
دعوى الالوهية قال تعالى في سورة النمل أإله مع الله قل
هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وفي سورة البقرة تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وفي سورة النحل

معنى الغيب

فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر

وفي سورة الشورى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقد

يطلق الغيب على المعنى المصدري اي كون امثال المذكورات

من المغيبات قبل الوحي ويحتمل ان يحمل على هذا قوله تعالى

في سورة البقرة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ان

يراد الذين يؤمنون بالاحتياج الى الكتاب والنبي و

الاوصياء في الاحكام الشرعية ونحوها لكونهن من المغيبات

ويحتمل ان يحمل مفاتح الغيب في قوله تعالى في سورة الانعام

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو على الكتب والانبياء

والاوصياء الذين هم مفاتيح الاحكام الفقهية وخزانها

وهم تراجمة الكتاب فان العلم بالاحكام الفقهية جميعا انما

يوجد فيهم ويؤخذ منهم فيكون دليلا على بطلان قول من زعم

جواز عدم استناد نصب الخلفاء بعد الانبياء الى الوحي

وجواز استبداد الرعية بنصبهم فانه يدل على انه لا يعلم

من يصلح للنبوة ولا من يصلح للخلافة الا الله تعالى ويؤيد

هذا الحمل انه لو كان الكلام مسوقا لاختصاصه تعالى بعلم

ابطال طريقة النواصب

ايضا

الغيب كان الاظهر ان يقول لا يعلمه الا هو بارجاع الضمير

المتصل الى الغيب ويوافق ذلك قوله تعالى في سورة الكهف

افحسب الذين كفروا ان يتخذوا عبادي من دوني اولياء

الى قوله هزوا اقرب انطباقه على حال النواصب والعلم

عند الله واهله ويظهر بذلك ان ما يدعيه العوام الذين

تسموا بالصوفية من المكاشفة وامور اخرى يستدلون

على كل ما ادعوه بقياس شعري ويتبعهم الغاوون حيا

لان يكونوا واصلين الى الاشارات ومقامات العارفين

مما لا مساغ له في الشريعة ويستدل عليه ايضا في فصل

في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله عند قول المصنف لان

ذلك يؤدي الى ان لا يكون طريق الى معرفة المراد بخطابه

اصلا وقد جرى لي مع بعض من يدعي الارتياض والمكاشفة

من الصوفية كلام قلت له بعد ما ادعى انه عالم باتحاد الموجودات

بطريق المكاشفة هل حصل لك بعد الرياضة والمكاشفة

علم لم يمكنك قبل الرياضة دفع نقيضه عن النفس قال نعم

فعلم اتحاد الموجودات من هذا القبيل فان تغاير الموجودات

قلت م

ابطال الطريقة الصوفية

شخصا لا يمكننا دفعه عن النفس قال نعم قلت فكيف يطمئن
نفسك به وقد كانت جازمة بخلافه فلعلها يحصل لها مرتبة
اخرى يحصل لها العلم بان تصديقها به اجلى ويؤيد هذا
ان الرياضة ينقص من القوى فلم لا يجوز ان يكون مثل
المريض فان المبرسم يصدق باشياء لا حقيقة لها قال
انا نعلم حلما يغشى علينا من لذته قلت ان لم يكن اعتماد
على ما لا يمكن للنفس دفعه عنها فذاك ايضا من باب الفصل
وان كان فلم ناقضتم او صدقتموه كذلك وان المريض
اكثر غشيانا منكم فانقطع الكلام فان قلت الشيطان عالم
بما في ضمير الانسان والا لم يمكن وسوسته واضلاله على
طبق ضميره والعلم بضمير الغير من العلم بالغيب وكذا الكلام
في اطلاع الملائكة على ما في ضمير غيرهم قلت انما يكون علما
بالغيب اذا لم يكن باستنباط عن المحسوس من احوال
ذلك الغير وهو ممنوع كما يرشد اليه ما في الكافي في كتاب
الايمان والكفر في باب ما يهم بالحسنة او السيئة من قول
موسى بن جعفر عليهما السلام ان العبد اذا هم بالحسنة خرج نفسه

جر

طيب الريح فقال صاحب اليمين لصاحب الشمال
قم فانه قد هم بالحسنة الى آخره ونظيرها ذكرنا ان ما في
الشرح الجديد للتجريد من ان البديهيات اي الاوليات
من الضروريات قد يتوقف فيها لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما يتوقف فيها لنقصان الغريزة
كما في البله والصبيان محل تامل اللهم الا ان يحمل التوقف على
ما يعم محض المعارضة الوهمية الناشية عن الشبهة مع العجز عن
جوابها واتباع موجبها لاتباع الهوى وليعلم ان المصنف رحمه الله
لم يعرف الضروري بما لا يتوقف حصوله على نظر كما هو المشهور
لما مر ولان النظر كما ذكره وهو الفكر مشترك بين معان
امور معلومة للتادي الى مجهول او حركة الذهن في المعقولات
مطلقا او مجموع حركتين حركة من المطالب الى المبادي و
حركة من المبادي الى المطالب او الثانية وبطلق النظر على
معان اخرى كما سيجيء في قول المصنف والنظر ينقسم الى تقليب
الحدقة الحاجب
الجارحة الخ والاحتراز عن استعمال الالفاظ المشتركة واجب
في صناعة التعريف ولانه ليس بمانع كما ستطلع من قول المصنف

رد لما قال شارح المختصر منه

والعلم المكتسب حتى ضرب الى قوله من العلوم المكتسبة التي
تحصل من غير نظر الخ ولان في صدق هذه الكسبي هكذا فرده
جنسه خفاء كما يفهم مما مر عند قول المص ومع هذا فهو اكتساب
الا ان يراد بتوقف حصوله على نظر حصوله به ونحوه وهو
يقتضي كون ذكر التوقف لغوا او كاللغو وايضا لم يعرف
ما يحصل بلا طلب كما قيل في حد الضروري من التصور والعلم
لما مر ولانه لا يشمل ظاهره بعض الحدسيات فان الحدس
يجتمع مع حركة الذهن من المطالب الى المبادي وان لم
يجتمع مع العكس فان مبادي الحدسي لما كانت ظاهرة
التادي الى الحدسي ينتقل الذهن منها اليه دفعة بلا اختيار و
بدون حاجة الى ترتيب وحركة ولذا لا يمكن ان يتطرق
اليه شبهة ولا ينافي ذلك التوقف فيه لعدم وجدان مبادي
الموقوف عليها والطلب لها المتادي اليه فما يظهر حاصل
من ان حصول التصديق الموقوف عليه في الحدسي انما
يكون بالطلب ان اريد به ان الحدسي يوجد فيه اشعار و
تدريجي من المطلوب الى المبدأ لكن لا يسمى حركة او طلبا

لانه

رد لما قال السيد الشريف منه

لانه ليس المقصد كما قيل في رد عليه ان كان مع المقصد
لا شك في امكانه كسائر الاقسام فلو لم يكن حدسيا لم
ينحصر الضروريات في اقسامها المشهورة وان اريد ان
الحدس لا يوجد فيه انتقال تدريجي فهو غلط لان نظري
يبني اعترف به هذا القائل في حاشية المطالع وايضا
لا يشمل ظاهر الحد المشاهدات والتجربيات التي شوهد شيء
لتحصيلها ولم يعرفه ايضا بما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه
كما قيل لانه يخرج عنه حد الاوليات والمشاهدات
كالفطريات ونحوها مما ذهب بعضهم الى كونه ضروريا وكون
المراد بالتصديق الموقوف عليه دليله كما قيل مما لا يدل
عليه اللفظ واعلم انه قد قيل بعد ادخال التصور في حد العلم
التصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء
التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه اي
تطلب مفرداته بالحد انتهى والبا في قوله بالحد يحتمل ان يكون
بمعنى لام الاجل فيكون اشارة في وجه التسمية بالمطلوب
الى الحركة الاولى التي هي من المطالب الى المبادي وجعلها

القائل ابو الخير منه

القائل ابو الخير منه

بعضهم جز القطر والقرينة واضحة للمقابلة وفي بعض النسخ
اي تطلب مفرداته فيحد ويرد عليه ان حد الضروري يشمل
على نحو كذا المقابلة لجواز ان يكتفي فيه بما لا يكون متعلقه مركبا
لا ما قيل عليه من ان حد الضروري ليس كما مع لجواز
ان يكون تصور ضروري يتوقف على تصور مفرداته الغنية
عن اكتسابها انتهى لان جواز تحقق مادة النقض لا يضر
المعرف على ان قيد غنا المفردات عن اكتسابها لو ول
مضر لان ظاهره يدل على ان غنا المفردات يوجب غنا
المركب وهو ظاهر البطلان وعلى ان لا اكتساب المفردات
دخلا في كون المركب كسبيا وهو محل بحث ثم انه قيل
الاعتراض بيان لما قيل عليه من انه لا يلزم من توقف
التصور على تصور مفرداته ان تطلب بل قد تكون حاصلة من
غير سبق طلب ونظر انتهى وهو ظاهر البطلان لانه اعتراض
على ظاهر قوله اي تطلب مفرداته بالحد وليس اعتراضا
على حد الضروري ولا يرد ايضا عليه ما قيل من ان حد
الضروري ليس مانعا ايضا لجواز ان يكون البسيط

القائل شارح الشرح والابهري كاتبه

ظاهر الابهري كاتبه شارح الشرح

القائل شارح الشرح والسيد الشريف كاتبه

القائل شارح

والعلوم الضرورية على ضربين ضرب منهما يحصل في العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا يخلو من ان يكون
قديما او غير قديم وان الجسم الواحد لا يخلو من ان يكون في مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بد من ان
يكون على صفة او لا يكون عليها وتعلق الكتابة بالكاتب والبناء بالباني وما يجري مجرى ذلك مما يعد
في كمال العقل وهي كثيرة والضرب الثاني ما يتوقف على شرط

مطلوبا بالرسم غير معلوم بالضرورة انتهى لان رسم البسيط
ان كان مفردا فجوازه غير مضر كما مر وان كان مركبا
فالبسيط مركب ح من حيث انه مطلوب بهذا المطلب
فهو ضروري من حيث انه بسيط ومطلوب من حيث
انه مركب ويظهر بهذا ان ما قيل في الايراد على حد المطلوب
جمعا ومنعا ايضا بمثل ما مر مندفع قوله والعلوم الضرورية
على ضربين ذكر هذا التقسيم هنا لبيان معنى عدم امكان
الدفع وتفصيله قوله يحصل في العاقل ابتداء المراد
بحصوله ابتداء ان لا يتوقف على الادراك بقرينة
المقابلة ولا ينافي ذلك توقفه على تصور النسبة او على
على الواسطة اللازمة على القول بضرورية الموقوف عليها
والمراد بالادراك ادراك الحواس الظاهرة والباطنة
فيدخل فيه البديهيات والفطريات عند القائل بضرورتها
والوجدانيات الغير المتوقفة على ادراك الحواس الباطنة
وهي ما نجده لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا و
احوالنا كالعلم بالعلم وغيره هذا وظاهر عبارة الشارح

القائل شارح الشرح والسيد الشريف كاتبه

وهو العلم بالمدركات لان العلم بها ضروری الا انه واقف علی شرط وهو الادراك مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله مع الشرط الذی ذكرناه فی العاقل لا انه مما يختلف فی كونه كال العقل ومتی لم يحصل اخل ذلك بكمال عقله وزاد قوم فی هذا القسم الذی يقف علی شرط وان لم يكن ذلك واجبا العلم بالصنايع عند الممارسة م

المطالع وغيره ان الوجدانيات مطلقا متوقفة علی ادراك الحواس الباطنة تدبر والانسب ان لا يدخل الحدسيات مطلقا علی القول بكونها ضرورية فی شیء من القسمين لان القسم الاول كما يفهم من الاقتصاد يجب ان يكون مما هو مركوز فی اول العقل وهی غير متوقفة علی الادراك قوله وتعلق الكتابة الخ ای العلم بان لها محدثا فبعد العلم بحدوثها والحاصل احتياج الحادث الی محدث وليس المراد كونها فاعلين لافعالنا الاختيارية وان العلم به ضروری كما قال فی التجريد والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا لان المسئلة معركة لآراء العقلاء وخفاء الضروری عليهم غير جائز كذا قال المصنف فی الاقتصاد ويمكن ان يقال ان النزاع لاجل الاحكام الوهمية لا ينافی الاذعان والضرورة كما مر فی الوسواسی فی النية قوله وهو العلم بالمدركات ای العلم بوجوده فی الخارج لا يقال هو عين الادراك فكيف جعل مشروطا به لانا نقول الادراك حاصل فی البهيمة ولا علم لها فهو غير الادراك ويدخل فيه العلم بالمحسوسات المشاهدة

والتجربة

والعلم بالحفظ عند الدرس ولنا فی ذلك نظر ليس هذا موضع الكلام فيه وذكروا فيه ايضا العلم بمخبر الاخبار المتواترة س

والتجربيات والمتواترات علی تقدير كونها ضرورية قوله مع ارتفاع اللبس كالبعد المفرط والظلمة الموهمة ومقابلة الشمس ونحو ذلك والمراد انه مع اللبس لا يحصل العلم او الجزم لانه يحصل العلم او الجزم بالباطل قوله فی العاقل متعلق بحصوله وقوله لانه استدلال بالجد علی المحدود ثم الظاهر من عبارة المص هنا ان المراد بالعقل وبكمال العقل واحد وسيظهر لك ان الفرق بينهما يجعل الثانی اخص من الاول قوله الذی يقف علی شرط وان لم يكن ذلك واجبا الموصول صفة هذا القسم وذلك اشارة اليه وان لم يكن واجبا صلة باعتبار ان الوجوب غير معتبر فی مفهوم هذا القسم وانما هو لازم من لوازمه عند المص وليس كذلك عند القوم فهی مع ما فی حيزه اشارة الی منظورهم فی الزيادة يعنی جعلوا القسم الثانی علی قسمين قوله الاول ما يحصل وجوبا مع الشرط وهو كالعلم بالمدركات قوله الثانی ما يحصل لا وجوبا بل عادة المختلفة الغير المستمرة كالعلم بالصنايع عند الممارسة والعلم بعنوان الحفظ عند تكرار الدرس او بالعادة المستمرة

ادلی م

كالعلم بمخبر الاخبار المتواترة **قوله** والعلم بحفظ عند الدرس
اى ليست صفة للعلم بل هي للملابسة اى العلم بمحفوظ
ما في الذهن بما يلقي المعلم الى المتعلم اى الفاظه عند الدرس
اى القاء المعلم **قوله** وثاني ذلك نظر النظر في الاول
لا نم كونه داخلا في الضروري وان كان معتبرا في العقل
كما سيذكره المص ولو سلم فلا نم انه ليس واجب الحصول
عند الشرط انما المسلم اختلاف الشرط بحسب الاشخاص
وهو لا ينافي الوجوب عند تكامل الشرط الذي يحصل معه
العلم بالنسبة الى ادنى العقلاء وتكامل كل شرط بالنسبة الى
ما يحصل عنده العلم فيه والنظر في الثاني انا لا نم كونه ضروريا
ولا نظريا لانه ليس علما بل كيفية للعلم وهو البقاء في الذهن
ولو سلم فهو واجب وان كان شرطه مختلفا كما مر
والمص في الاقتصاد جرى على ما مر من تقسيم القوم وقال
سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل الحلبيات ونحن
نعلم ان في العقلاء من يعلم الهندسة وكثيرا من الصنايع
كالصياغة والنساجة ونظم الشعر وهذه كلها علوم ضرورية

بعض

يفعلها الله تعالى عند الممارسة بالعادة وان لم يكن من
كمال العقل وتفاوت العقلاء فيها وزيادة بعضهم على بعض
لا يقتضي تفاوتهم في التكليف العقلي ولا زيادة بعضهم على
بعض فيه فاما الحفظ لما يدرس والفطنة بما يذكر وتفاوت
الناس في ذلك فمما لا شبهة فيه والحفظ عند الدرس عندنا
حاصل بالعادة من فعل الله تعالى وان كانت العادة
متفاوتة فيه فمن الناس من يحفظ بالدرس اليسير الكثير
ومن الناس من لا يحفظ بالدرس الكثير الا القليل فدل
ذلك على ان العادة فيه متفاوتة كالتفاوت في العلم
بالصنايع عند الممارسات وليس ذلك كله من العقل ولا
يرجع اليه فيتفاوت التكليف العقلي فيه زيادة او
نقصانا انتهى **قوله** وذكره فيه ايضا اى في القسم
الذي يتوقف على شرط وغير واجب الحصول عنده **قوله**
ونحن نبين سنبين ان العلم بمخبر الاخبار المتواترة على
قسمين احدهما مكتسب والاخر متوقف فيه ويجب حصوله
في العاقل عند شرطه وقال سيدنا الاجل المرتضى في

جواب المسائل الكليات فقد اختلف في ان العلم بمخبر
الاخبار من كمال العقل فالحقه قوم بكمال العقل واخرجه
آخرون منه وهذا الخلاف فرع على القطع على ان العلم
بمخبر الاخبار ضروري وقد بينا في مواضع وجوب التوقف
في ذلك ومتى كان العلم بمخبر الاخبار كسبيا او غير مقطوع
على انه ضروري فلا شبهة في اخراجه من كمال العقل لان
العقل لا يدخل فيه الا ما كان علما ضروريا انتهى قوله
فحده ان يكون من فعل العالم به المذاهب في كيفية حصول
العلم النظري بعد النظر الصحيح خمسة الاول مذهب الاشعري
وهو انه من تاثير الله تعالى بدون لزوم للنظر الثاني انه من
تاثير الله تعالى ايجابا ولزوما لاستعداد تام حاصل
للذهن بالنظر الذي هو ايضا من تاثيره تعالى وهذا منقول
عن الفلاسفة الثالث انه من تاثير الله تعالى اختيارا ولزوما
للنظر الذي هو ايضا من تاثيره تعالى اختيارا وهذا منقول
عن الفخر الرازي ولا يخفى ان القائلين بهذه المذاهب
الثلثه يحتمل ان يقولوا بانه مقارن لقدرة غير مؤثرة من

العبد

العبد كما نقل عن الاشعري في جميع افعال العباد الاختيارية
التي منها النظر وان لا يقولوا انه يجعله كالافعال الاضطرارية
للعباد كحركة المرتعش الرابع وهو الذي اختاره المصنف ونسب
اليه الى المعتزلة ايضا هو انه كالنظر من افعالنا الاختيارية
نصدر عنا بدون شريك لكن النظر صادر عنا بمباشرة
اي بلا توسط فعل آخر وهو صادر عنا بتوليد اي بتوسط فعل
النظر المستلزم له عقلا وهو النظر الذي يكون شروط توليده
جزءا منه اولازمة له تحسن صحة عند قول الله وانظر في
الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم لا يقال ينافي
هذا المذهب الرابع ما روي في الكافي في كتاب التوحيد
في باب بعد باب البيان والتعريف ولزوم الحجة عن
ابي عبد الله عليه السلم انه قال ستة اشيا ليس للعباد فيها
صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة
لانا نقول المعرفة لغة التصور او تصور البسيط كما نقل عن
اهل اللغة ان العلم متعد الى مفعولين والمعرفة الى مفعول
واحد او المراد بالمعرفة تذكر العلم السابق بعد غيبته عن

واما العلم المكتسب فنحو ان يكون من فعل العالم به وهذا الحد اولى من حد من قال انه ما امكن العالم به دفعه عن نفسه بشبهة في دليل او طريقة اذ الانفراد لان ذلك لا يصح على مذهبنا على ما قلناه من العلم باخبار البلدان والوقايع والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يقع الا متولدا عن نظر في دليل والاخر يفعله العالم في نفسه ابتداء

الذين قالوا الا يطلق على الله العارف لانه لا يغفله فقد على غيره اذا كان عالما به تعالى عارف لانه ذكر العلم السابق في قوله تعالى الست بربكم ويؤيده ان المروي في كتاب التوحيد لابن بابويه في باب القران انه هو الجهل الجحود فان قلت فيما في اذهب اليه المص من ان العلوم الضرورية من فعل غير العالم قال المص في الاقتصاد والعلوم الكسبية من فعلنا لوجوب وقوعها بحسب دواعينا واحوالنا فارقت بذلك العلوم الضرورية التي تحصل من فعل الله تعالى انتهى قلت لعل الحصر في الستة غير مراد

الخامس انه من فعل الله تعالى بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا وقد نسب هذا الى الفلاسفة وهو ظاهر شرح المطالع وقوله ان يكون من افاضة المبدأ معا المشتق وزيادة من هنا لدفع توهم انه نفس التاثير وفي الضروري للمطابقة لظهور ان التاثير لا يقوم بغير المؤثر فالفعل بدون من جنبه لا بد ان يكون بمعنى الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير قوله في دليله او طريقة الترديد باعتبار

نوه

فالقسم الاول على ثلاثة اضرب احدها ان ينظر في شيء فيحصل له العلم بعينه نحو نظرنا في الحوادث لنعلم ان لها محدثا وهذا الوجه يختص العقليات لانها الطريق الى اثبات ذوات الاشياء ودون صفاتها التي هي طريق الى اثبات احكامها وثانيها ان ينظر في حكم لذات فيحصل له العلم بصفة لها وذلك نحو نظرنا في صحة الفعل من زيد فيحصل لنا العلم بانه قادر وانما قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه

تعدد الحد وانما قيد بالضمان الجزم كون دليله صحيحا لا الدفع ولا يخفى ان عدم التقييد اولى ليقابل حد الضروري وعلى تقدير التقييد فالثاني اولى قوله لان ذلك لا يصح الخ ولانه لا يلزم منه دوركما اشير اليه سابقا قوله عن نظر في دليل المراد بالدليل هنا الدلالة لكن يحذف قيد القصد قوله يفعله العالم في نفسه ابتداء اي من غير ان يتولد عن نظر وسيجيء بيانه قوله على ثلاثة اضرب الحصر المفهوم منه محل تامل قوله احدها ان ينظر في شيء لا يستدل بوجود شيء في نفسه على وجود شيء اخر في نفسه من قبيل القياس الاستثنائي الاتصالي كان يقال كلما تحقق حادث تحقق محدثه لكنه تحقق الحادث ولو جعل الدليل الحدوث لا وجود الحادث في نفسه خرج عن مثالية لهذا الضرب وصار القياس اقترانيا بان يقال العالم موجود حادث وكل حادث له محدث قوله وثانيها المراد بالحكم ما قام بالفعل كالصحة والوجوب والحظر والاباحة وبالصفة ما قام بغير الفعل كالقدرة والسواد والبياض

لانه موقوف على معرفة العقل وهو موقوف في الجملة على معرفة الضروري وهو موقوف على معرفة المكتسب لان الايجاب جزء السلب بالمفهوم منه

قادرا صحة الفعل منه على وجه دون وقوعه فمثله بما قلناه اولى والضرب الثالث ان ينظر في حكم الذات
فيحصل لنا العلم بكيفية صفتها نحو نظرنا في جواز العدم على بعض الذوات فيحصل لنا العلم بانها محدثة
وهذا الذي ذكرناه اولى مما قاله قوم من ان النظر في صفة الذات

او المراد بالحكم امر عدمي قائم بغيره وبالصفة امر وجودي
قائم بغيره وانما كان صحة الفعل عدميا لان المراد بصحة
الفعل من زيد عدم الوجوب السابق لصدور ذلك
الفعل عنه ولا لتركه كما مر بيانه مفصلا في المقدمة الثانية
من مقدمات بيان الحاجة ويقابلها التعذر عليه قال
في الاقتصاد انا نجد فرقا بين من يصح منه الفعل وبين
من يتعذر عليه فلا بد من ان يكون من صح منه الفعل
مختصا بامر ليس عليه من تعذر عليه ذلك والا لما
في الصحة او التعذر وقد علمنا خلافه واهل اللغة من
بهذه المفارقة يسمونه قادرا فاثبت المفارقة بمقتضى
العقل والتسمية لاهل اللغة فاذا كان صانع العالم صح
منه الفعل وجب ان يكون قادرا انتهى والمناقشة
مع القائل في اخراج المثال عن الضرب الثاني وادخاله
في الضرب الاول وانما قال اولى دون ان يقول
صواب لانه كما يمكن جعل صحة الفعل دليلا ووجه دلالتها
نقل آنفا يمكن جعل وقوع الفعل دليلا ووجه دلالته

القدرة

فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها لان جواز العدم ليس هو صفة وانما هو حكم من احكامها وكونها محدثة
ليس ايضا بصفة وانما كيفية في الوجود فيعلم بذلك ان ما قلناه اولى ومثاله في الشرعيات ان ننظر
في ان شيئا منها واجب فيحصل لنا العلم بان له جهة وجوب واما الضرب الثاني من العلوم المكتسبة التي يحصل

الاضافة بالصحة مع الوجه كما سيجيء وان كان بعيدا
وليس الشيء في الاكثر انما يطلق على ما يصلح لكونه اوسط
في القياس الموصل اليه بلا واسطة وفعل زيد ليس كذلك
بدون ضم الصحة اليه نعم فعل العالم يدل على قدرة فاعله
تعالى لامتناع النقص عليه والتعذر نقص ويجوز ان
يقال في وجه الترجيح بالاولوية انه مناقشة في مثال قوله
فيحصل له العلم بانه قادر اي بحق قدرته في نفسه يبطل
ظاهر قول القائل وحينئذ يدخل في الضرب الاول قوله
على وجه اي على الوجه الذي به يدل على ما يدل عليه وهو
استلزامه لامر وجودي يعرفه كل احد بالوجدان ويسمى
بالطاقة والقوة والقدرة كما مر نقله من التفسير الكبير القدرة
في المشهور بصحة الفعل والترك فيه مسامحة قوله فمثله
بما قلناه اولى الاولى ان يقول بدل فمثله بما قلناه اولى
الا ان يقال ضمير فمثله راجع الى الضرب الاول وما قلناه
عبارة عن النظر في الحوادث ليعلم ان لها محدثا قوله
وهذا الذي ذكرناه اولى الخ هذا مناقشة في اخراج المثال

من غير نظر فهو ما يفعله المتنبه من نومه وقد سبق ان النظر في معرفة الله تعالى فرع يفعل العلم عند ذكره
الادلة وطريق النظر في الوجوه الثلثة التي قد سأذكرها من

عن الضرب الثالث وجواز العدم ليس صفة لانه سلب
ضرورة الوجود ووجه كونه اولى دون الصواب ان الصفة
قد تعمم بحيث تتناول العدميات ايضا كما ان الحدوث
يمكن ان يجعل صفة للوجود وهو الظاهر يمكن ان يجعل صفة
للذات وهو كون وجوده حادثا قوله واما النظر الثاني
انه اذا صدر فعل عن النفس سواء كان نظرا او جهلا او غيرهما
فالتصديق بصدوره على اربعة اقسام الاول حين الصدور
وهو المشاهدة اي الالتفات ولا يكون الا ضروريا وجدانيا
الثاني بعد انقضاء الصدور وبقاء الصادر مقتفيا اياه وهو
ايضا ضروري وجداني الثالث بعد انقضاء الصادر وعدم
بقائه مقتفيا النفس مع كونه نسيا منسيا بحيث يحتاج في تحصيله
الى كسب وهو ايضا ضروري وجداني الرابع بعد انقضائه
وعدم بقائه مقتفيا النفس مع كونه نسيا منسيا وهو كسبي ولا
يسمى تذكرا الا القسم الثالث فثبت بذلك ان العلم
بالنظر حين تذكره من العلوم الضرورية التي ليست من
فعل العبد سواء كان ذكره تفصيلا او اجمالا بخصوصه او بعمومه

عدم

فهو ليس

فهو ليس بنظر لان النظر من فعله ولان العلم غير الحركات
الاجزاء والتدريج ولا يبطل ذلك بما نسب في الشرح القديم
للتجريد الى ابي هاشم من انه صرح بان التذكر الذي بفعله
العبد بقصده واختياره يولد العلم لان ذلك العلم
حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله انتهى مضمونه لان العلم
بالنظر حين التذكر الذي حصل بسبب فعل العبد وقصده
واختياره لا يخرج عن كونه ضروريا ومن الله تعالى لحصول
مشاهدته تاجيها ايضا بسبب سعينا اليه وان كانت كيفية
وهي الالتفات من فعل العبد ومعلوم انها ايضا ليست نظرا
اذ ليست من جنس الحركة اذ لا اجزاء لها ولا تدريج فيها
ثم حين تذكر النظر لا يخلو المنظور فيه من ان يكون نسيا
منسيا او لا وعلى الثاني لا يخرج العلم به عن كونه من فعل العبد
لانه مكلف به ويمكنه ان يدفعه عن نفسه بشكك او شبهة
فهو صادر عن العبد لمباشرة لا يتولد عن نظر وعلى الاول
يحصل العلم به بسبب تذكر النظر فقط اذ هو لازم من له
بالمعنى الاخص فليس مجامعا للنظر وان كان مع تذكر

وبحث اللطف الشريف عنه قول المحقق
دخول النوم عن العلم الصحيح وحيث منه

النظر تفصيلا اذ ليس للتفصيل دخل فيه والا لم يحصل مع
تذكره اجمالا وهذا العلم الى حصل عن تذكر نظر مغاير بالشخص
للعلم الذى كان حاصلا عن ابتداء النظر لاستحالة اعادة
المعدوم بعينه على المشهور وهو كسبى لانه ليس داخلا فى
شئ من اقسام الضرورى المشهورة لا يقال لعله داخل فى
الحدسى اذا كان تذكر النظر اجمالا بخصوصه لانا نقول بعض
الكلام فى تذكره اجمالا بعمومه او فى تذكره تفصيلا ويكفى فى
المقصود ثم يمكن ان يتجاوز ونقول كما انه مع تذكر النظر تفصيلا
ليس منظورا فيه لعدم مدخلية التفصيل كما مر وليس بحدسى
لمدخلية تذكر الترتيب فى الجملة بخلاف الحدسيات فكذا
مع تذكره اجمالا ليس بحدسى لمدخلية تذكر الترتيب فى الجملة
فان قلت انما يتوجه ما ذكرتم اذا اسند جواز كونه حدسيا
بكون الواسطة الحد الاوسط فى ابتداء النظر اما اذا اسند
بكون الواسطة حصول النظر اجمالا او تفصيلا فلا توجه لانه
لو احتاج الى ترتيب كان يقال هذا منظور فيه بنظر صحيح
وكل منظور فيه كذلك حق كان منظورا فيه والا كان

حدسيا

حدسيا قلت يمكن الجواب بان عدم الاحتياج الى الترتيب
بين لما مر من انه لازم بين بالمعنى الاخص للتذكر وليس
بحدسى ايضا لان موجب العلم الضرورى من حيث انه
موجب له اقوى من موجب الكسبى الذى يتوقف على انه
حصل بنظر من حيث انه موجب له وتذكر النظر ليس
باقوى من النظر ابتداء فى ايجاب العلم ويمكن الاستدلال
بهذا على الكسبية ابتداء ويدل ايضا على ان هذا العلم الكسبى
ان فاعل هذا العلم هو العالم لانه لو كان من فعل الله لما
امكن دفع شئ منه بتشكك او شبهة ومعلوم ان كل كسبى
يمكن دفعه فى ابتداء النظر بتشكك او شبهة يمكن دفعه بعد
تذكر النظر ايضا بهما ونقل فى الشرح الجديد للتجريد عن المغرلة
فى بيان انه ليس من فعل الله تعالى انه مكلف به ولا تكليف
بفعل الغير ومرادهم انه لو كان من فعل الله لما امكن التكليف
بشئ منه ومعلوم ان كل كسبى يكون مكلفا به فى ابتداء
النظر فهو مكلف به استدامة وحين تذكر النظر ثم الموصول
فى قوله الذى يحصل من غير نظر ينبغى ان يكون صفة للضرب الاول

وقال قوم في العلوم التي تقع عن نظر ما يسمى استدلالا وهو ما يكون المستدل به غير المستدل عليه ومنه
ما يسمى اكتسابا فقط والاطلاق للاكتساب على جميع ذلك لا خلاف فيه ولا يمتنع ان يسمى ايضا جميع ذلك
استدلالا وانما يختص بتسمية الاكتساب ما يفعله ابتداء على ما بيناه عند الانتباه فان ذلك لا

فالاولى الذي بدل التي وكانه من تغيير النساخ وانما قيد
احترازا عن القسمين الاولين من الاربعة وينبغي ان يقيد
سبق النظر بعدم صيرورته نسيا منسيا للاحتراز عن القسم
الرابع ايضا وانما تركه هنا اعتمادا على قوله فيما بعد عند ذكره
الادلة والمراد بالذكر التذكر مطلقا او التذكر الذي هو
والاختيار دون التذكر السانح للنفس بقرينة ايراده
عند ذكره الادلة ولم يقل عند ذكره الدلالة فانه اشعار بان
النظر في معرفة ادلته يستحيل ان يكون نسيا منسيا وقوله
النظر اما منصوب معطوف على مفعول الذكر والجار والمجرور
ح متعلق بالنظر واما مرفوع على انه مبتدأ وخبره الجار والمجرور
ومعناه ح ان ذكر النظر ليس بنظر فان طريق النظر منحصر
في الوجوه الثلثة ولا يخفى ان الاولى حينئذ اسقاط الجار قوله
في العلوم التي تقع عن نظر هي القسم الاول من العلم المكتسب
قوله وهو ما يكون المستدل به اي هو الضرب الاول
من القسم الاول من العلم المكتسب قوله ان يسمى ايضا جميع
ذلك اي الضروب الثلثة للقسم الاول قوله وانما يختص الاول

ويخص

ان يسمى استدلالا ومن حق العلوم المكتسبة ان تتاخر عن الضرورية لانها فرع عليها او كالفرع
اما الظن عندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة يستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ
الحكم عند الشاهدين

ويخص بالنصب عطفا على يسمى قوله لانها فرع عليها او
كالفرع لما لم يكن كل واحد من العلوم المكتسبة فرعا على كل واحد
من الضرورية بل كل واحد فرع على ما كان من مقدماته
ودليله او كالفرع فان الفرع على شبيه علم في الضرورية
عليه قوله واما الظن عندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة
يستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ
الحكم عند الشاهدين عندنا اشارة الى انه مجمع عليه بين
الامامية وان المخالفين هم النواصب القائلون بصحة الاجتهاد
في نفس الاحكام الفقهية والاصل هنا الدليل والاستناد الاعتماد
الكلي والمراد بالاحكام الاحكام الفقهية او اصلية وقوله يستند
الاحكام اليه تفسير لكونه اصلا يعني كون الحكم الفقهي او الفقهي
مظنونا ليس دليلا على الحكم الفقهي او اصلي اي ليس الاجتهاد
من ادلة الفقه ومستلزما للعلم بالفقه في مسئلة من المسائل
كما مر في الفصل الاول لكن العمل والعلم بالفقه كثيرا ما يتوقف
عليه مثلا العلم بالمسئلة الفقهية القائلة ان العدلين اذا شهدا
عند القاضي على طبق دعوى ما يجب على القاضي الحكم

على المدعى عليه سواء كان صدقهما مظنونا للقاضي ام لا لاستناد
الى الظن بالحكم الواقعي لكن تنفيذ الحكم اي العمل بهذه المسئلة
يتوقف على الظن بعد اقرار الشاهدين لما مر من صحة الاجتهاد
في محل الحكم الشرعي فالمراد بالحكم في قوله تنفيذ الحكم القضاء
والحكم الذي يتوقف باعتبار العمل به على الظن هنا هو وجوب
تنفيذ القضاء على القاضي عند الشاهدين وجوبا واصليا
والظن الذي يتوقف الحكم عليه ليس متعلقا بنفس الحكم بل
متعلق بمحل الحكم وهو عدالة الشاهدين الثابتة بالمعاشرة
الباطنة او الشياع وقس عليه باقي الامثلة وقد يتوهم
المنافاة بين ما ذكره المصنف هنا وما نقل عن سيدنا
الاجل المرتضى من ان وجوب الحكم على القاضي بعد شهادة
العدلين ليس من حيث انهما يوجبان حصول الظن
بل من حيث ان الشارع جعلها سببا لوجوب الحكم على
القاضي كما جعل دخول الوقت سببا لوجوب الصلوة
انتهى ولا منافاة بينهما لان مراد المص هنا ليس الظن
بما شهدا عليه بل الظن بعدالة الشهود والمعدلين لهم او المراد

وتوجهات القبلة وما يجري مجراها ولا بد ان يذكر حده وحده ما قوي عند الظان كون المظنون على
ما ظنه منه

المرتضى انه ليس محض الظن مناطا والا لكان كل مظنون
واجب الاتباع بقرينة انه قال في الذريعة انا لو تمكنا
من العلم بصدق الشهود لما جاز ان نعمل في صدقهم على
الظن انتهى والاول اصوب لما مر من انه يجب على القاضي
الحكم بشهادة عدلين وان كان بعض ما شهدا به مظنونا
له بالبعض قوله وما يجري مجراها ضابطه كل ما مر من قضية
لا تكون من مسائل الفقه وتصلح لان تكون صغرى القياس
تكون كبراه مسئلة من مسائل الفقه ويسمى محل الحكم لاشتمالها
على الاصغر الذي هو محل الاكبر الذي هو الحكم الشرعي قوله ما
قوي عند الظان كون المظنون على ما ظنه وتجويز معه ذلك
كونه على خلافه ما موصولة وقوي من باب علم والظان
قائم مقام العائد الى ما كانه قال ما قوي عند صاحبه والمراد
بالمظنون المفعول الاول من مفعولي الظن وعلى هنا كما
في قوله تعالى في سورة القصص على استحياء وقوله تعالى في
سورة النحل على تخوف وما هنا ايضا موصولة والضمير المستتر
في ظنه للظان والبارز للمظنون والعائد الى ما محذوف

ويجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا اولى مما قاله قوم من انه ما اوجب كونه من وجد في قلبه
لانه
طما نا لان بهذا لا يبين من غيره لانه يحتاج بعد الى تفسير فالاولى ما ذكرناه وبما قلناه يتميز العلم
لان العالم لا يجوز كون ما علمه على خلافه وكذلك به يتميز من الجهل لان الجاهل يتصور نفسه ا

والتقدير على ما ظنه عليه والمراد بما ظنه عليه ما سبيله المفعول
الثاني من مفعولي الظن والمراد بقوة كون المظنون على ما ظنه
ان يكون كون المظنون على ما ظنه مستندا الى ما يصح الاستناد
اليه وهو القدر المشترك بين البرهان والامارة فلا يخرج عنه
القوة مع الاعتقاد المبتدأ او هو ليس بظن عند الله وسيدنا
الاجل المرتضى كما سيجيء في فصل في الكلام على من ابطل
القياس عقلا ويجوز بصيغة الماضي المعلوم من باب التفعيل عطف
على قوى والضمير المستتر للظان القائم مقام العائد ويجوز
احتمال الشيء مع بعده ويجوز ان يكون بصيغة المضارع
من باب التفعيل ويؤيده قوله لان العالم لا يجوز كونه
بالنصب مفعول تجوز والضمير للظنون وضمير خلافه لما ظنه
والحاصل ان الظن لازم بغيره وتعدى الى مفعولين وفي
عبد ذلك الخبر كون مفعوله الاول متصفا بمفعوله الثاني وحمل
ذلك الغير ان يكون مفعوله الاول متصفا بمنافي مفعوله الثاني
وربما يطلق الظن على العلم الذي معه رجاء او خوف ويمكن
ان يحمل عليه قوله تعالى في سورة البقرة والذين يظنون

انهم

نفسه بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما اعتقده وان كان يضطرب عليه حاله فيما يجهله من حيث
لم يكن ساكن النفس لانه اعتقاد لا على ما هو به وليس كذلك الظن ؟

انهم ملاقو ربهم وقوله في سورة يوسف وقال للذي ظن انه
ناج منهما وقوله في سورة الكهف ورأى المجرمون النار
فظنوا انهم مواقعوها وقد يطلق الظن على المعارضة او التهمة
المتبعة والعلم بمعنى لم يكن معه هذه المعارضة ويجوز ان
يحمل عليه قوله تعالى في سورة الجاثية ما لهم بذلك من
علم ان هم الا يظنون لان العلم بالصانع شرط التكليف
كما مر **قوله** لا يبين من غيره الخ هذا لان الدور لازم
فان معرفة الظن من حيث انه تصديق لا ينفع في دفعه
فيحتاج بعد الى تحديد اما لان هذا الحد لاشتماله على الدور
كالعدم او لانه تحديد بالاعم لانه انما يعلم به ان الظن
يوجد في القلب وهذا اولى بالاولى **قوله** لان الجاهل
يتصور نفسه بصورة العالم فلا يجوز الخ قد ذكرنا في حد العلم
ان ظاهر هذا يدل على ان الجهل المركب جزم وان
الجاهل لا يجوز خلاف ما اعتقده وان عدم التجويز اعم
من السكون الذي هو عدم الاضطراب وقد ذكرنا
هناك ايضا ويمكن توجيهه بان يقال قوله فلا يجوز

واما المقلد فان كان بحسب الظن عمن قلده فهو سيظن ان الامر على ما قلده فيه واذا قلد من لا يجوز عليه الخطأ ظن انه لا يجوز كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده واذا قلد من لا يتقوى في ظنه حال ما قلده فيه فارق الظن لان ذلك يكون قد سبق الى اعتقاد لا مزية لكونه على ما اعتقده او على خلافه فقد فارق حال الظن منه

معطوف بالمعنى على العالم ويكون حاصل الكلام الا ان الجاهل يتصور نفسه بصورة انه يعلم فيتصور انه لا يجوز خلاف ما اعتقده كما لا يجوزه العالم وان كان مجوزا في الواقع ويؤيد هذا ما سيذكره المص في هذا الفصل بقوله لانه اذا لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذي يدل احتمل جوز ان لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل هذا ويكن ما ه قوله وكذلك به يتميز من الجهل لانه لا يتميز به الا ان يراد بقوله في الحد ويجوز مع ذلك كونه على خلافه ويعلم انه يجوز او لا يكون في وهمه معارضة داعية الى عدم التجويز وقد مر تحقيقه في حد العلم قوله ولانه اعتقاد كذا في النسخ وكانه عطف تفسير لقوله من حيث لم يكن ساكن النفس قوله والاولى ترك الواو ليكون علة له قوله واما المقلد المراد بالتقليد العمل بقول الغير من حيث انه قوله سواء كان الغير معصوما اولا وعلى الثاني سواء كان مظنون الصدق اولا وقد يطلق على نوع من التصديق كما مر في حد العلم والمقصود بهذا الكلام بيان ان حال المقلد ليس

منحصرا

منحصرا في الظن بالحكم الفقهي الواقعي فيما قلده فيه وان كان الغالب في ذلك ولذا قدمه على القسمين الاخيرين بل قد يكون عالما به وقد يكون غير ظان به ولا عالم به قوله فان كان بحسب الظن بمن قلده اي ان كان ظانا بان مفتيه لم يشهد الا بالحق وهذا الظن غير كاف في جواز التقليد على ما قاله ثقة الاسلام رضي الله عنه في خطبة الكافي بقوله وقد قال الله عز وجل الا من شهد بالحق وهم يعلمون فصارت الشهادة مقبولة لعلة العلم بالشهادة ولولا العلم بالشهادة لم تكن الشهادة مقبولة انتهى قوله فهو سيظن ان الامر على ما قلده فيه اللبس المحض الكائد والمراد بالامر الحق وهو متعلق بانطباق مقدر قوله المراد بالخطأ العدول عن الحق المذكور في سورة الزخرف الا من شهد بالحق وهم يعلمون وهو شامل لما استعمل فيه التقية ايضا قوله فذلك لا يجوز كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده الاولى لا يجوز كون الامر على خلاف ما قلده فيه قوله واذا قلد من لا يقوى في ظنه حال ما قلده فيه الخ

واذا قلد من لا يجوز عليه الخطأ ح

الاولى في ذهنه بل في ظنه والضمير للمقلد بالكسر والمراد
بحال ما قلده فيه كونه منطبقا على الحق وذلك كما اذا
افتاه مفتيان متناقضين وكان كل من المفتيين جامعا
لشروط الافتاء بزعمه من غير ترجيح وقلد احدهما بناء
على انه مخير والضمير المنصوب في قلده لمن وضمير فيه لما
وذلك اشارة الى من وهو المفتي والمراد بالاعتقاد المعتقد
بالفتح والمراد بلا مزية لا مزية عند المقلد بالكسر وضمير كونه
للاعتقاد مرادا به المعتقد بالفتح وقوله وعلى خلافها عطف على
على ما اعتقده والتقدير وكونه على خلافها والضمير المؤنث راجع
الى ما باعتبار التاويل بالجهة ونحوها والاولى حذف الواو
الضمير لا يقال قوله قد سبق الى اعتقاده لانه يجوز ان
لا يسبق احد المفتيين في المثال المذكور الى اعتقاده فالاولى
ان يخصص المدعى به توجه المنع على حصر التقليد في الاقسام
الثلثة لان هذه الصورة من التقليد وليس داخلا فيها
لانا نقول هذه ليست بتقليد حقيقة وان كان حكمه حكم
التقليد في جواز العمل اليس هو قول المفتي في انظار قولا

لم في

واما الثاني فهو الخالي من اعتقاد الشيء على ما هو به ولا على ما هو به مع خطوره بالبال وتجويزه كل
واحد من الصفتين عليه واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال بها على ما هي دلالة عليه الا انها
لا تسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال وانما قلنا ذلك لان ما لا يمكن الاستدلال
به لا يكون دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة على النبوة لانه لا يمكن ذلك

له في نفس الامر ويعلم ان الاعتقاد قد يطلق على ما ليس بجزم
ولا ظن كما سيجيء في فصل في الكلام على من احال العبادة
الاعتقاد عقلا من ان المبتدأ وهو الذي ليس لضرورة ولا
ولا لامارة ليس ظنا وعلى هذا يمكن ان يكون ذلك اشارة
الى المقلد ويحمل قوله لا مزية على عدم المزية في نفس الامر ولعل هذا
الصق بقوله فهذا فارق حال الظن لكن كان دعوى السبق
الى اعتقاده حينئذ مبنيا على انه احسن احواله والا لتوجه المنع على
الحصر فيه قوله ولا على ما هو به معطوف على على ما هو به اي
والخالي من اعتقاد الشيء لا على ما هو به وضمير هو راجع الى
الشيء والباء متعلق بالاتصاف مقدر وضمير به راجع الى ما
والمراد بالشيء النسبة الحكمية وبما كيفيتها من الايجاب او السلب
ولو اريد بالشيء الموضوع وبما المحمول كان تصحيح هذا الحد
محتاجا الى التكلف في صورتين فيما اذا كان ما هو متصف
ثم ضمير خطوره به متعددا والمشكوك فيه واحدا منها فقط وفيما كان الحق
فيه السلب وضمير بالبال للنفي وكذا ضمير تجويزه والمراد بالصفتين
ما هو به ومقابله المفهوم من قوله لا على ما هو به وضمير عليه للشيء

فيها من حيث كان ذلك معتادا او طلوعها من مغربها يكون دلالة لامكان ذلك فيه وان العقل لا
يسمى دلالة وان امكن الاستدلال به عليه من حيث لم يقصد بذلك الاستدلال الا على وان سمى
ذلك دلالة مس

وانما قيد بقوله مع خطوره بباله لان الغافل عن النسبة
الحكمية لا يسمى شاكا وانما قيد بقوله وتجويزه الى آخره
احترازا عمن لا يجوز نفسه احدى الصفتين ومع هذا لا يعتقد
واحدة منهما لكراهة تلحق في الجملة فيصور نفسه بصورة الشاك
وليس بشاك كما ان الذين جحدوا الرسالة واستيقنتها انفسهم
لبسوا الجاهلين بالرسالة ثم ظاهر هذا الحد ان الاعتقاد
المبتدا اي التي وقد مر انه خارج عن الظن المتكلم قوله والدلالة
فيما امكن الاستدلال بها على ما هي دالة عليه الا انها لا
تسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال الدلالة
في اللغة كون الشيء بحيث يعلم به شيء آخر بالفكر والشيء الاول
دال والثاني مدلول عليه والاستدلال في اللغة الحكم بكون
شيء دالا على شيء بالدلالة اللغوية والدلالة في عرف الاصو
لكن فعلت ليستدل بها على ما هي دالة عليه فلا بأس بذكر
الاستدلال مثلا في حد الدلالة مع انه مشتق منها واستعمال
المشتق من شيء في حد ذلك الشيء دور اذ هو مشتق
من الدلالة اللغوية ويستعمل في معناه اللغوي فلا دور وبظهر

دلالة

بما ذكرنا ان قوله الا انها لا تسمى آخر الحد وقوله على ما هي
دالة عليه احتراز عما قصد به الاستدلال على شيء ووقع
او امكن الاستدلال به على ذلك الشيء خطأ فانه لا يسمى
دلالة لا بالنسبة الى ذلك الشيء ولا بالنسبة الى غيره ولما
كان الاستدلال بشيء على ما هو دال عليه لا يستعمل الا فيما
هو مع العلم بالنتيجة لم يذكر قيدا على حدة يحترز به عن الامارة
لا يقال لعل الامارة عند المص داخلة في الدلالة قال سيدنا
الاجل المرتضى في الذريعة ما يحصل عنده الظن يسمى امارة
وربما سمى دلالة والاولى افراد الدلالة بما يحصل عنده العلم انتهى
لانا نقول ينافي هذا ما سيذكره بقوله ومن شرط الناظر
الخ وبقوله والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم
والمراد بفاعل الدلالة اعم من موجدها ومن يقصدها الى
الغير ومن مرتبها كما يظهر من الاستعمالات وانما اكتفى
بالامكان ولم يعتبر الفعلية لان الدلالة اعم من المستدل
بالفعل كما سيجي في قول المص ولا يسمى بذلك قبل الاستدلال
بها قوله وانما قلنا ذلك اشارة الى مجموع ما سبق والغرض على

على بعض الوجوه فعلى ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال وذلك لانه لو كان دالا لما
نعلم انه المجتهد في خفاء امره وان لا نعلمه فكيف يجوز وصفه بانه دال ويستعمل هذه اللفظ
في العادة عن الدلالة ولهذا يقول اصحاب الخصم لصاحبه اعد دلالتك وانما يريد به كيفية عبارتك

فعلى ترتيب اللف **قوله** من حيث كان ذلك معتادا
سيجئ معنى المعتاد في فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات
الله تعالى عند قول المص وجرى ذلك مجرى المعجز **قوله** يكون
دلالة اي مع دعوى المدعي كما سيجئ في ذلك الفصل ايضا
قوله ومن حق الدلالة ان يكون معلومة للمستدل بها على
الوجه الذي تدل العائد الى الموصول محذوف والمراد الوجه
الذي تدل به على ما تدل عليه واعلم ان للدليل بالنسبة
الى المدلول عليه حالتين الاولى ان يكون متى ما مستلزما
لتحققه لتحقق المدلول عليه سواء كان الاستلزام لذاته مع
قطع النظر عما عداه او لاجتماعه مع شئ آخر والمنطقيون خصوا
الاستلزام بالاول ولم يعتبروا فيه التحقق فبين الدليل على
اصطلاحنا والدليل على اصطلاحهم عموم من وجه الثانية كون
العلم به موصلا الى العلم بالمدلول عليه بالنظر وسيجئ تفسيره وانه
يستلزم الصحيح منه العلم او غيره كما تكون الحركة الذهنية
فيه لا لقصد تحصيل شئ سواء كان ايصاله لذاته مع قطع النظر
عما عداه او لاجتماعه مع العلم لشئ آخر والمنطقيون خصوا

عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك اذا تأمله كان اقرب الى معرفة
المدلول عليه كما انه عند النظر في الدلالة كذلك ولا توصف الشبهة بانها دلالة لا مجازا ولهذا لم يقل
دلالة المخالف ومن حق الدلالة ان تكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذي تدل على ما تدل

ايصاله الى العلم بالاول والحالة الثانية اخص مطلقا من
الاولى لان احد المتضايفين يستلزم تحققه تحقق الاخر ولا يصلح
لكونه دليلا عليه وما يحصل به الحالة الثانية هو الوجه الذي
تدل على ما تدل عليه وهو جميع القضايا التي هي مبادي اول
اي الضروريات التي يتوقف العلم بالمطلوب الدليل على
العلم بها سواء كانت من المسائل المنطقية او غيرها ولا يحتمل ان
يراد بالوجه جميع القضايا التي هي مبادي للمطلوب مطلقا سواء
كانت ضروريات محضة كما في دلالة الانقسام بمتساويين على
الزوجية عند من يجعلها كسبية او مركبا منها ومن الكسبيات
ويؤيده قوله ولا فرق بين ان نعلم ذلك اي الوجه ضرورة
او استدلالا ولما كانت الدلالة نفسها مع قطع النظر
عن وجه دلالتها قد تكون معلومة ضرورة وقد تكون معلومة
كسبا قال ولا يجب في الدلالة ان يعلم الوجه فالمراد بصفتها
كونها متحققة في نفسها اي صادقة في نفس الامر وكان لفظ
تدل في قوله على الوجه الذي تدل جرد عن قصد فاعلها
الاستدلال كما في قوله فيما بعد والنظر في الدليل من الوجه الذي

عليه حتى يمكنه الاستدلال بها ولا يفتقر الى ان يعلم ذلك ضرورة او استدلالا ولا يجب في الادلة ان تكون موجودة ولاجل ذلك صح الاستدلال بمجيء الشجرة وحنين الجذع على نبوة النبي عليه السلم وبكلام الله على الاحكام وان كان ذلك كله معدوما ولا يجب في الادلة ان يعلم بدلالة اخرى ويجوز ذلك فيها الا انها لا بد ان ينتهي الى دلالة يعلم صحتها بالضرورة ولا ادى الى ما لا يتناهى من الادلة ثم

يدل الا لان العلم بالقصد ليس شرطا في امكان الاستدلال
ثم جعل الدلالة ههنا دالة مبني على التجوز الذي هو في قوله وقد
يتجوز في ذلك فيعبر به عن الدلالة قوله ان يكون موجوده
اي حين الاستدلال قوله صح الاستدلال الى الاستدلال لنا
وظاهره ان العلم الحاصل عقيب العلم بالمعجز كسبي ويمكن
ان يخص بما يكون العلم بالمعجز نفسه كسبيا كما في زماننا عند
من يذهب الى كسبية المتواتر قوله بمجي الشجرة اي حين قال عم
لها اقبلي فاقبلت تخد الارض خدا ثم قال لها ارجعي فرجعت
قوله وحنين الجذع اي حنين الجذع لما تحول عليه السلم الى المنبر
وكان الجذع اسطوانة في المسجد وكان يستند اليه اذا خطب
فلما تحول الى المنبر صدر عنه حنين فلما جاء اليه والتزمه سكن
قوله والدال هو من فعل الدلالة ظاهره ان الدال مشتق
من الدلالة بمعناها العرفي فيكون المراد بفعله احد الوجوه
الثلثة التي ذكرناها والقياس على الضارب يقتضي ان يكون
مشتقا من الدلالة بمعنى المصدر فيكون المراد بفعله لها قيامها
به كقيام ساير المصادر بالفاعلين والمعنيان متلازمان

والدال

والدال هو من فعل الدلالة لانه مشتق منها فيجري في ذلك مجرى الضارب فانه مشتق من الضرب وعلى هذا يصح ان يقال ان الله تعالى دلنا على كذا بخبر كذا وكذلك النبي عليه السلام دلنا على كذا وكذا بخبر كذا وقد يتجوز في ذلك فيعبر به عن الدلالة فيقولون قول الله تعالى وقول الرسول دال على كذا وكذا من الاحكام وان كان الدال في الحقيقة هو الله تعالى والرسول على ما بيناه وكذلك يتجوز في العبارة عن الدلالة والدليل هو الدال في الاصل

٢٨٧

قوله وكذلك يتجوز في العبارة عن الدلالة قوله والدليل
هو الدال في الاصل اي في اصل اللغة قبل نقله في عرف اللغة
الى الدال على الطريق والاستعارة بنقل ذلك او في قول
الشاعر قوله استاف هو بالسين المهملة اي شم قال في القاموس
السوف الشم والصبر وبالضم كصرد جمع سوفة للارض و
المساف والمسافة والسيفة بالكسر البعد لان الدليل اذا
كان في فلاة شم ترابها ليعلم اعلى قصد هو ام لا فكثر الاستعمال
حتى سموا البعد مسافة انتهى او هو بالشين المعجمة اي نظر ورأى
قوله اخلاف الطرق بالخاء المعجمة والفا كانه جمع خلف بالكسر
او الفتح وهو ما تغيرت ريحه او لونه خلف الطعام كنصر و
كرم اخلف اذا تغيرت ريحه او لونه قوله فوصف على لفظ
المجهول اي في عرف اللغة على طريق النقل قوله من حيث فعل
اشياء استدل الى بان للمناسبة بين المعنى المنقول عنه
والمعنى المنقول اليه وفعله اشياء كان يقول اذا اعلم موضع
كذا او فيها كذا ايتيا منه او امثال ذلك او هو مشتبه في
الطرقات اعم المدلولين قوله فيستعمل في الدلالة استقر

اي انه قد تجوز فيه فيعبر به عن العبارة عن الدلالة تم

لا الدلالة لمستدل بها وهو المكلف وقد يتجوز بذلك في المدلول عليه فيقولون هذا مدلول الدلالة
وذلك مجاز والمدلول عليه هو ما يؤدي النظر في الدلالة الى العلم به والمستدل هو الناظر ولا يسمى
بذلك الا اذا فعل الاستدلال والمستدل به هو الدلالة بعينها ولا نسمي بذلك قبل الاستدلال بها
والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير انه لا يسمى بذلك قبل حصول الاستدلال متن

281

للاستدلال بشيء على ما يطلب العلم به بقرينة قوله ومن شرط
الناظر ان يكون عالما بالدليل وقد يطلق الفكر على الحركة
المذكورة للنفس لتحصيل التصديق بما يطلب التصديق به
كان علما او ظنا وعلى ما يكون لطلب التصديق او التصور
وقال في الاقتصاد الفكر هو التأمل في الشيء المفكر فيه
والتمثيل فيه وبين غيره انتهى وقد يطلق على الترتيب اللازم
لها وعلى مجموع حركتين حركة في المعلومات لوجدان ما يصلح
لكونه موصلا وحركة لتحصيل العلم بالمط وعلى الحركة الاولى
وعلى حركة النفس في المعقولات اي حركة كانت وهذا
الفكر الذي يعد من خواص الانسان ويقابله التخييل
حركتها في المحسوسات ولا يسمى الفكر بالمعنى الاخير نظرا
ضرورة اذ هو من الوجدانيات وهي معلومة لكل
العقل كما مر وسيجيء واما كونه فاعلا للنظر فليس عند
يجد نفسه عليه ضرورة صرح به في الاقتصاد قوله ومن شرط
الناظر ان يكون عالما اي عالما به وبوجه دلالته
معناه وربما يتوهم انه تكرار لقوله سابقا ومن حق الدلالة

الشاعر: اذا الدليل استاف اخلاق الطرق فوصفا للدال على الطريق بانه دليل من حيث نظر اشياء
استدل بها على الموضع المقصود وقد يتجوز في ذلك فيستعمل في الدلالة فيقولون في الاجسام انها دليل
على حدوثها وبان القرآن دليل على الاحكام ولا يمتنع ان يقال ايضا انه حقيقة فيهما والمدلول هو الذي نصبت

في اصطلاح المتأخرين من الاصوليين على استعمال غالب
الدلالة بحذف قيد قصد فاعلها وكان قول المص ومن شرط
الناظر ان يكون عالما بالدليل الخ مبني عليه قوله حقيقة
فيهما اي في الدال على الطريق وفي الدلالة والاول حقيقة عرفية
لغوية والثاني حقيقة في عرف المتكلمين قوله ولا يسمى بذلك
اي لا يسمى الناظر المستدل قوله الا اذا فعل الاستدلال
فيه مسامحة والمراد اذا ادى نظره الى العلم بالمقصود
قصد بفعله ذلك فالناظر اعم مطلقا من المستدل من
وجهين وكذا الدلالة اعم من المستدل به مطلقا والمدلول
عليه اعم من المستدل عليه مطلقا قوله والنظر قسيم الابهام
هنا في الحقيقة لمفهوم المسمى بالنظر قوله والواجب من ذلك
اي الواجب من ذلك على كل مكلف هو الفكر اوالواجب
لتوقف العلم المبتغى بالاصول عليه هو الفكر كما مر في آخر
الفصل الاول من قوله ولا بد ايضا من بيان ما لا يتم العلم
به من حقيقة النظر والفكر الذي فسر به النظر الواجب
حركة النفس متذكرة في كل ما سبق من اجزاء الحركة

قوله

والنظر ينقسم الى تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلبا لرؤيته والى معنى الانتظار والى معنى العطف والرحمة
والى معنى الفكر والواجب من ذلك هو الفكر والناظر يعلم نفسه ناظرا ضرورة ويفصل بين هذا الحال
وبين سائر صفاته من كونه معتقدا او ظانا او مريدا وغير ذلك من الصفات ومن شرط الناظر ان يكون عالما
بالدليل على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يصح ان يولد نظره العلم ولاجل ذلك نقول

وليس كذلك لان السابق مذكور لبيان حال الاستدلال
وهذا لبيان حال النظر وقد مر ان النظر اعم من الاستدلال
مطلقا فالنظر والاستدلال معنيان متغايران قوله حتى
يصح انما قال ذلك لانه ليس شرط النظر مطلقا بل النظر الذي
يتادى الى المقصود كما سيصرح به في قوله وهذه العلوم التي
قوله من لا يعلم صحة الفعل ظاهره نظرا الى قوله لما لم يكن عالما
بالجهة التي لكونه عليها يدل على ان هذا ايضا كالذي بعده من
عدم العلم بوقوع الفعل محكما مثال للعلم بالدليل مع عدم العلم
بجهة دلالته بناء على ان يكون الدليل على قدرته فعله وصحته من
جهة دلالته فان لم نعلم الصحة لم يمكن الاستدلال بفعله على قدرته
~~فعله وصحته من جهة دلالته فان لم نعلم الصحة لم يمكن الاستدلال~~
~~بفعله على صحته~~ وقس عليه الامثلة الباقية وهذا اما ينافي ظاهره
لما مر من قوله انا قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه
قادرا صحة الفعل عنه على وجه دون وقوعه ووجه التوفيق
ما مر من ان الاولى جعل الصحة دليلا وان امكن جعل اصل
الفعل دليلا والصحة من وجه الدلالة ان قلت المراد بصحة الفعل

كون

ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يعلمه قادرا ومن لا يعلم وقوع الفعل محكما منه لا يمكنه ان يستدل
على كونه عالما لما لم يكن عالما بالجهة التي لكونه عليها يدل ولهذا نقول ان من لا يعلم ان قوله تعالى واقيموا الصلوة
واتوا الزكوة كلام الله وان الله تعالى لا يجوز عليه القبيح ولا التعمية والالغاز في الكلام لا يمكنه الاستدلال
به على وجوب الصلوة والزكوة تم

كون الفعل تابعا للدواعي اي ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل ويقابله التعذر وقد استدل القوم على قدرة الله
تعالى بما ليس نفس صحة الفعل بهذا المعنى ولا موقوفا عليه
على العلم بها بل الامر بالعكس كحدوث معلولاته الاول زمانا
عند بعض وكحدوث شيء ما من الحوادث اليومية بانضمام
ما يرى ايستلزمه من جواز الترجيح بلا مرجح على راي الاشعري
وكاستحالة النقص عليه تعالى وكون التعذر نقصا وكاخبار
النبي به وكدلالة المعجز على صدقه ضرورة بدون توقف
على العلم بالقدرة وان كان متوقفا على نفس القدرة
كما سيجيء قلت المقصود اثبات قدرة العبد كما يشعر
به ذكر زيد ولما كان دلالة الحدوث على القدرة واستلزام
الترجيح بلا مرجح باطلا كما مر في المقدمة الثانية في اخر ذيل
الجواب عن الشك الرابع وكان ما عداه غير جار في
العبد حكم بانه لا يمكن العلم بقدرة العبد بدون العلم بصحة
فعله على انه يمكن ان التمثيل في صورة عدم العلم بدليل اخر ان يقال
في العبد قوله لا يجوز عليه القبيح اي لا يجوز عقلا والمراد بالقبيح

دالفلك ارسنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله مع من حيث جوزوا عليه القبايح كلها وكذلك
من لا يعلم ان النبي صادق وانه لا يجوز عليه الكذب ولا التعمية والالغاز في الكلام لا يصح له ان
يستدل بقوله على شيء من الاحكام وهذه العلوم التي ذكرناها شرط في توليد النظر للعلم لا في صحته

القبيح في نفسه من دون ملاحظة شيء آخر كالكذب المحض و
بالتعمية اخفاء المراد عن المخاطب يقال عمى عليه اذا التبس
والتعمية التلبيس و بالالغاز جعل الكلام ذا وجهين ظاهر و خفي
والمراد الخفي عند المخاطب او ذا وجهين كلما اعترض عليه
من وجه تخلص عنه بالوجه الاخر والالغاز من اللغز وهي
حجر اليرابيع تكون ذات جهتين تدخل من جهة وتخرج من
اخرى فاستعير لمعاريض الكلام و ملاحنه وقد الغز في
كلامه يلغز الغازا اذا ورى فيه وعرض ليخفى وانما افردهما
عن القبيح لان الكلام المشتمل عليهما ليس قبيحا في نفسه بل
لانضمام امر عدمي اليه هو عدم القرينة الدالة على المراد
فالقبيح المجموع المركب منهما بخلاف الكذب ولا يناني الزام
المجبرة عدم توقف دلالة المعجزة على صدق النبي صلوات
الله عليه على العلم بعدم جواز القبيح عليه تعالى كما سيوضحه
في فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى قوله
من حيث جوزوا اي عقلا وان لم يجوزوه بخبر النبي قوله
القبايح كلها لا يقال ليس اقامين بقبحها لانا نقول المراد

وجوده لان من اعتقد الدليل او ظنه على الوجه الذي يدل وان لم يكن عالما به جاز منه فعل
النظر وان لم يولد العلم وانما قلنا انه متى لم يكن عالما لا يولد نظره العلم لانه اذا لم يكن عالما
بالدليل على الوجه الذي يدل عليه جوز ان لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل فكيف يجوز حصول
العلم عن الدليل مع تجويز ما قلناه فيه والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم لانه يكثر
بكثرته ويقل بقلته ...

بالقبايح الكذب او تصديق الكاذب بالمعجز ونحو ذلك ولما
كانت هذه الاشياء قبيحة عند اهل الحق عبر بالقبايح عنها
والمقصود ذواتها قوله وانه لا يجوز عليه الكذب انما لم
يقل لا يجوز عليه القبيح لعدم الدليل عليه في النبي عليه السلم
وعدم الاحتياج اليه ايضا لانه مبلغ فقط نعم المعجز دال على صدقه
في نفس الاحكام الفقهية وهي التي بعث لتبليغها والدليل
الدال على عصمته دال على عدم القبايح الشرعية عليه وقد
يتوهم ان تجويز الكذب في كلام الله غير مانع من
الاستدلال بكلامه بخلاف القبايح الاخر والنبي عليه السلم
بالعكس وذلك لان تجويز الكذب في كلام النبي عليه السلم
مانع من الاستدلال بكلامه لانه ناقل مبلغ بخلاف تجويزه
في كلام الله فانه امر ناه حقيقة فالمراد بالقبيح في قول المص
وان الله لا يجوز عليه القبيح هذا الكذب او الاعم لا الاحتياج
الى نفي الكذب بل لان تجويز الكذب عليه يستلزم تجويز
عداه من القبايح ويرد بان الامر والنهي انما يدلان على
استحقاق الذم بالمخالفة بمعونة مقدمات اخر من كون

الامر مستحقا للاطاعة ونحوه واما كون الى مورية بحيث لو
ترك استحق العقاب الاخروي والمنهي عنه بحيث لو فعل
استحق العقاب الاخروي كما هو المراد من الوجوب والحرمة
الشرعيين او فعلين فمما لا يعلم بالامر والنهي الا مع انضمام
الوعيد كما بيناه في اول المقدمة الثانية من مقدمات بيان
الحاجة وهو خبر وليس بانشاء على انه يلزم ان لا يكون تجويز
القبائح عليه تعالى سوى التعمية والالغاز ما يعاين الاستدلال
بكلامه لان من يجوز فانما يجوز بناء على عدم قبح شيء وحسنه
بالنسبة اليه بناء على ابطال قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فالواجب ما امر به والحرام ما نهي عنه ولو عكس
الامر كان جائزا عندهم قوله لان من اعتقد الدليل
او ظنه المراد بالاعتقاد التقليد اي التصديق المطابق
بالجزم او المراد الاعتقاد المبتدئ الحاصل بامارة او شبهة
بالظن والاعم منهما وكذا الناظر في الشبهة او الامارة و
الناظر في الدليل بنظر الفاسد او بنظر الغير التام يقع
منهم النظر ولا يولد العلم قوله على الوجه الذي يدل متعلق

بكل واحد من اعتقد وظن وظاهره ان المراد به من علم
بحقيقة الدليل واعتقد وجهه وكونه دليلا او ظنه فانه في
صورة الاعتقاد يحصل اعتقاد النتيجة وفي صورة الظن يحصل
الظن بها ولا يخرج بذلك عن حد الدليل الى حد الامارة كما
سيجيء في حد الامارة وانما عكسه وهو من اعتقد بحقيقة الدليل
او ظنه وعلم كونه دليلا اي استلزامه للمطلوب على تقدير تحققه في
صورة الاعتقاد الشبيه بالجزم يحصل الاعتقاد بالنتيجة وفي
صورة الظن قد يحصل الظن بالمطلوب وقد لا يحصل كما سيأتي
في فصل في ان الاخبار قد يحصل عنده العلم وكذا اذا اعتقدهما
او ظنهما ويمكن ان يحمل عبارة المصنف على ما يشمل جميع الصور قوله
وانظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم لفظ كي في
قوله من الوجه الذي يدل للابتداء اي اخذا او شارعا
من الوجه الذي يدل في الحركة العودية التي هي من المبادي
الى المطلوب ولا ينافي ذلك انتهاءه الى الوجه الذي يدل
في الحركة الاولى التي هي من المطلوب الى المبادي وقد مر
عنه قول العلامة ومن حق الدلالة ان معنى الوجه الذي يدل

جميع القضايا التي هي مبادي للمطلوب الى الضروريات
التي يتوقف العلم بالمطلوب بسبب الدليل على العلم بها
والنظر في الدليل من الوجه المذكور بعض افراد النظر الصحيح
لان النظر من يعلم مقدمتي الدليل ويكتسب منهما نظر صحيح
وليس نظرا من الوجه المذكور بل هو جزء له وتحرير الدعوى
هنا يمكن على وجهين الاول وهو الاظهر ان النظر في الدليل
من الوجه المذكور فقد يولد العلم وان كان بعض افراده لا
يولد العلم ومعنى توليده العلم ان يوجبه عقلا من حيث انه
نظر اي بدون توقف على شيء خارج عن حقيقة النظر ليس
من جنس النظر ولا لازما لما هو من جنس النظر اما النظر المولد
فهو النظر في الدليل الذي وجه دلالته لا يكون الا من القسم
الاول من قسمي الضروري وهو الذي يحصل في العاقل
ابتداء ويظهر بذلك انه لا ينافي توليده العلم توقف العلم
على ذكر اجزاء النظر السابقة كل حد منه وقصد تحصيل
المجهول وذلك لانها جزء من حقيقة النظر كما مر ولا توقفه في
القياس المركب الكثير المقدمات على حركات ذهنية كثيرة

غير معتبرة في حقيقة النظر لانها لا توجد في القياس المفرد مع
وجود النظر فيه وذلك لان هذه الحركات الذهنية
من جنس النظر لان جزء النظر يصدق حده عليه ولا
توقفه على العلم بالمقدمات الخارج عن حقيقة النظر وعن
جنسه ايضا لانه لا يوجد في القياس الغير المعلوم مقدماته
مع وجود النظر فيه وليس ايضا من جنس الحركة الذهنية
وذلك لان العلم بالمقدمات التي هي من المبادي الاول
فيما يدعي توليده لازم لما هو من جنس النظر وهو الحركة
الاولى التي هي من المطلوب الى المبادي لانها ضروريات
اولية يمتنع تخلف العلم بها بعد الوصول اليها عن العقل
اللازم للنظر والعلم بالمقدمات المتوسطة الكسبية في
القياس المركب لازم لما هو من جنس النظر ايضا وهو
الحركة الثانية العودية على هيئة الشكل الاول واما النظر الغير
المولد للعلم فهو النظر في الدليل الذي بعض وجه من جملة
مباديه الاول ليس من القسم الاول من قسمي الضروري
ويظهر بما ذكرنا عدم توليده العلم وان كان مستلزما للعلم

بشرط العلم بالمبادي الاول فيه الثاني ان يراد بالايجاب
ظاهره وهو الاستلزام في الجملة ويحمل الحكم المذكور على
دعوى الكلية كما هو الظاهر فيكون المراد ان كل نظر في
الدليل من الوجه المذكور يستلزم العلم في الجملة سواء كان
من حيث انه نظر كما مر وسواء كان بشرط وجودي غير
لازم للنظر مجامع له يكون جزءا من المقتضي وان كان
من فعل غير الناظر كالعلم بالمدركات الذي هو من القسم
الثاني من قسمي الضروري ويؤيد الوجه الاول قول المص
فعلم بوجوب هذه المطابقة انه متولد عن النظر وقد تبين مما
ان النظر في الدليل يولد العلم لان المعنى الذي سبق ذكره
للتوليد لا يجري في كل نظر في الدليل من الوجه المذكور و
سيظهر انه لا يتحقق التوليد بدونه عند المص ويؤيده انه
قال في النظر المفضي الى الجهل انه لا يولد الجهل ولم يقل
انه لا يوجبه لما يظهر مما بيناه ان النظر في الشبهة يوجب
الجهل بشرط الاعتقاد الفاسد الذي هو جزء من المقتضي
له وان لم يولده لان معنى التوليد كما مر لا يتحقق فيه وانا

قال لم

قال المص في النظر المفضي الى الظن انه لا يوجبه لان ما
ينضم اليه لافضائه الى الظن امر عدمي لا يصلح لكونه
جزءا من المقتضي له فالمقتضي له غير تام الاقتضاء فلا يقال
انه يستلزم لانه انما يقتضيه بمعاونة امر عدمي هو عدم
المانع وهو الاطلاع على المعارض واذا تمهد هذا التحرير
فنقول ان النظر الصحيح في الدليل الشارع من الوجه الذي
يدل اي من جميع الضروريات التي هي مبادي ادلة المطلوب
لا يكون الا على الشكل الاول ولهذا قالوا ان الاستدلال
بالاشكال الثلثة الاخر ايضا راجعة في الحقيقة الى الاستدلال
بالشكل الاول ومعلوم عدم تخلف العلم عن النظر المذكور المفضي
المذكور والدليل هنا انه على سبيل الوجوب العقلي لا العادي
فلا يمكن تخلف العلم عنه باعجاز نبي ونحوه ولو كان عاديا
امكن ذلك فيه فان قلت ينبغي ان يقيد المص النظر في
الدعوى بالصحيح لان النظر الشارع من الضروريات المذكورة
قد لا يكون على الشكل الاول بل ولا على شكل من الاربعة
قلنا المقصود ان النظر الموصل في الجملة الى العلم فيه من

الوجه المذكور موجب عقلا للعلم ويستحيل عقلا تخلف العلم عنه
في مادة من المواد والنظر المذكور اذا لم يكن على الشكل
الاول لم يكن موصلا الى العلم اصلا وليكن هذا التحرير على
ذكر منك ليندفع عنك الشكوك المتوجهة على الادلة التي
استدل بها المص في المقامات الثلثة اعني ايجاب النظر
في الدليل العلم اما بتوليد جزئيا او بدونه كليا وعدم توليد
النظر في الشبهة الجهل وعدم ايجاب النظر الصحيح في الامارة
الظن كما سيجي ثم ليعلم انه قد اختلف المعتزلة ومن وافقهم
في توابع افعال العباد فان منها ما هي قائمة بمحل القدرة
كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل
القدرة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب
وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات
قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام الحادثة منها
فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث
لا محدث لها وكانه مبني على ان الممكن انما يحتاج الى المؤثر
من حيث انه ممكن كما قررناه في المقدمة الثانية في دليل الحدا

عن الشك الرابع فلا ينسد عليه باب اثبات الصانع ولا
يلزمه مخالفة الضرورة التي قررناها عند قول المص وتعلق الكتابة
بالكاتب لان المحدث المحتاج اليه في كل حادث اعم من
المحدث بالاختيار متعلق به بلا واسطة ومن المحدث الموجب
فيظهر بذلك انه لو فرض صدق قولهم كل حادث لم يجب
يوجد لا يخرج عن هذا الاعم وذهب النظام الى ان
المتولدات باسرها من فعل الله تعالى لا فعل للعبد الفاعل
للسبب فيها والفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاشعري
النافي للتوليد ان الاشعري ذهب الى ان مسببه ايضا من
فعل الله تعالى وان السبب لا يستلزمه عقلا بل صدوره محض
اجراء الله تعالى عادته بفعله عقيبه لا لوجوبه بالمصلحة والداعي
الا انه يرى لصحة النظر الجامع للشروط مثلا والفرق بينه وبين ما
ذهب اليه الفلاسفة ان الفلاسفة ذهبوا الى استلزام النظر
لاستعداد العلم بالمطلوب فيفيض عليه العلم على سبيل الايجاب
لا بالمصلحة والداعي وهو يقول باستلزام النظر لكون ايجاد
العلم بالمطلوب مصلحة فيفيض عليه بالاختيار لان الوجوب

بالمصلحة والله اعلم ويؤكد الاختيار ويقابل الايجاب وقدم
الحق فيه في المقدمة الثانية من مقدمات بيان الحاجة
لكن اخراج الفلاسفة عن القائلين بالتوليد دون النظام
مشكل الا على قول من ذهب الى انهم ذهبوا الى ان فاعل
الكل هو الله تعالى وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد
الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان
في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو
ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله
كالالم في المرمية بعد الرمي وان مات الرامي والظاهر
في الاقتصاد وغيره ان ما كان منها موقوفا على غير فعل العبد
مما لا يلزم فعل العبد ليس من فعله ولا متولدا عنه وما هو
فعل له ومتولد عن فعله الاخر فالادراك من فعل العبد وليس
مولدا للعلم بالمحسوسات هنا ضروريا من فعل غير العبد
لانه موقوف على العقل وارتفاع اللبس وهما ليسا من
فعل العبد ولا لازما لفعله ولذا يحصل الادراك في البهيمة دون
العلم وكذا اخبار المخبرين لا يولد العلم بالمتواتر كما سيصرح به

عنده كما صرح به في الاقتصاد وحصل العلم بالمحسوسات م

في تفصيل في ان الاخبار قد يحصل عنده العلم لانه موقوف
على تقدم الاخبار الاخرى وليست فعلا له ولا لازمة لفعله اذا
توقف شيء على فعل للعبد وتوقف على فعل آخر له غير لازم لفعله
الاول كان المولد مجموع الفعلين ويظهر بذلك ان النظر المفضي
الى الجهل غير مولد له لتوقفه على امر خارج عن جنس النظر وهو
الاعتقاد الفاسد بل المولد مجموع النظر والاعتقاد الفاسد
وان النظر المفضي الى الظن غير مولد له ايضا لانه موقوف
على عدم الاطلاع على المعارض هذا وقد بقي اشكالان الاول
انه جعل في الاقتصاد الالم الحادث في المضروب متولدا
عن الضرب وهو موقوف على استعداد المادة وهو غير
لازم للضرب وليس فعلا للضارب الثاني انه جعل العلم
الكسبي مطلقا من فعل العبد وما يحصل منه من النظر في
المدركات موقوف على العقل وارتفاع اللبس والاول
لازم للنظر لكن الثاني غير لازم له وليس فعلا للناظر ثم من
فسر التوليد بان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد
وحركة المفتاح فالاولى ان لا يجعله محلا للاختلاف المذكور

بل ينبغي ان يفسر التوليد بكون فعل العبد مستتبعا لوجود
شيء باللزوم العقلي او العادي وهو اعم من الاول وفي
نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي ندعي افضاءه
الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن
مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني
العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن كل المقدمات
المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع بان ما علم لزومه عن تلك
المقدمات كان صحيحا انتهى وفيه ان هذه العلوم خارجة
عن حقيقة النظر غير لازمة له الا اذا كانت ضرورية اولية
فينبغي التخصيص بها والاستدلال على لزوم العلم بالضروريات
الاولية للعقل اللازم للنظر الصحيح وفيه ايضا ان الثالث
لغو لاشتمال الاولين عليه وكذا الرابع لانه ليس مضمنا
في النظر بل هو ثمرته الا يرى ان العلم بوجود لازم شيء انما
يحتاج الى العلم بتحقق الملزوم والى العلم باللزوم ولا يحتاج
الى العلم بوجود ما يلزم هذين وذهب بعضهم الى ان وجوب
افادة النظر الصحيح للعلم نظري بالخلاف فيه من العقلاء وهو

العلوم

ظاهر

ظاهر المنع حيث استدل عليه ثم اشترط بعضهم عدم تعقيب
ما ينافي العلم كالموت والنوم والغفلة ولا حاجة اليه لان الظاهر
ان العلم بالمطلوب متحد زمانا مع الجزء الاخير من النظر والمخالفون
في هذا الاصل اي توليد النظر الصحيح الجامع للشروط للعلم بالمطلوب
فرق منهم من انكر الوجوب اصلا وهم طائفتان الاولى
السمنية القائلون بانه لا يحصل العلم عقيبه اصلا لانه لا طريق
الى العلم سوى الحس الثانية الاشعري ومن تابعه القائلون
بان العلم يحصل عقيبه لا على سبيل الوجوب العقلي بل اجرى الله
تعالى عادته ثم اختلفت الاشاعرة فذهب بعضهم الى
انه محض قدرته تعالى وبعض آخر منهم الى كونه كسبا للعبد بمقارنة
قدرة له عليه غير مؤثرة فيه ومقصود المصنف بالدليلين الرد
على الاشاعرة ومنهم من اعترف بالوجوب في الجملة
وهم ايضا طائفتان الاولى المهندسون القائلون بالوجوب
والتوليد في الهندسيات والحسابيات فقط لانها علوم
قريبة من الاذهان منتظمة متسقة لا يقع فيها غلط دون الالهيات
فانها بعيدة عن الاذهان وغاية المتصور فيها الظن و

الاخذ بالاحرى والاليق بذاته وصفاته وافعاله وهذا منقول
عن ارسطو ايضا الثانية الفلاسفة فانهم قالوا بان واجب
مطلقا لكن لا على سبيل التوليد فان الفيض على الذهن من
المبدا الفياض على سبيل الايجاب عقيب الاستعداد
الحاصل للذهن بالنظر الصحيح الجامع للشروط العلم بالمطلوب وقد
يعد من المخالفين في هذا الاصل الاثنا عشرية والاسماعيلية
القائلون بالاحتياج في حصول العلم عن النظر الصحيح في
الالهيات الى الامام المعصوم في كل زمان وهو توهم ساقط
تفصيل ذلك ان النظر الموجب للعلم هو النظر في الدليل
من الوجه الذي يدل وقد مر انه لا بد في الحركة الاولى الى
جميع الضروريات التي هي مبادي المطلوب وهادمها بالشكل
الاول الى المطلوب ومعلوم انه لا يمكن تحقق ذلك في المسائل الكلامية
الا بفراغ النظر عن الشوائب الموقعة في الاشتباه بغير الضروري
بالضروري ومعلوم ان العقل دليل ان نصحه الى رفع الاشتباه
فيه ومن لم ينصحه ليس بطالب الحق والحجة عليه قائمة ومن
انصحه وتتبع انظار المتكلمين في الالهيات وما اشبهها علم

ان

ان اكثر نظر اكثرهم لا يمكن ان يكون بالغا فيما فيه خلاف
مستقر ويحتاج تفسيره الى الضروريات من جهتين المادة
والصورة على الوجه الذي هو شايع فيهم اي بدون توسط
التوقيف وعلم ان حصول العلم بالنتيجة فيما موقوف على التعريف
من الله ورسوله والائمة المعصومين صلوات الله عليهم وما
لم يعلم فيه تعريف من جهتهم وجب الامساك عن الحكم
به لانه غير مكلف به بل هو منهي عنه للآيات والاحاديث المانعة
من الحكم بغير علم في امثالها فما ادعاهم ان سؤال المعصوم
شرط لصحة النظر في الدليل من الوجه الذي يدل في نفسه في
اكثر الالهيات بالنسبة الى اكثر الناس لانه شرط في تحقق
العلم بعد بحقه كما نسبه اليهم خصومهم وقد اورد ابن بابويه رحمه الله
في كتاب التوحيد في باب في انه عز وجل لا يعرف الا به روايات
دالة على ما ذكرنا منها ما رواه عن الصادق ع انه قال لولا الله
ما عرفنا ولولا نحن ما عرف الله قال ومعناه لولا الحجج ما
عرف الله حق معرفته انتهى وقد بين ذلك امير المؤمنين ع
في وصيته للحسن بن علي عليهما السلم وهي في نهج البلاغة بقوله

واعلم يا بني ان احب ما انت آخذ به الي من وصيتي تقوى
الله والاقتصار على ما فرضه الله عليك والاخذ بما مضى
عليه الاولون من آبائك والصالحون من اهل بيتك
فانهم لم يدعوا ان نظروا لانفسهم كما انت ناظر وفكروا
كما انت مفكر ثم ردهم آخر ذلك الى الاخذ بما عرفوا
والامساك عما لم يكلفوا فان ابت نفسك ان تقبل ذلك
دون ان تعلم كما علموا فليكن طلبك ذلك بتفهم وتعلم
لا بتورط الشبهات وعلو الخصومات وابدأ قبل نظرك
بالاستعانة بالهك والرغبة اليه في توفيقك وترك
كل شائبة اولجتك في شبهة او اسلمتك الى ضلالة فاذا
ايقنت ان قد صفا قلبك فخشع وتم رأيك واجتمع
وكان همك في ذلك هما واحدا فانظر فيما فسرت لك
وان انت لم يجتمع لك ما تحب من نفسك وفراغ نظرك
وفكرك فاعلم انك انما تخبط العشواء وتتورط الظلماء وليس
طالب الدين من خبط او خلط والامساك عن ذلك
امثل فتفهم يا بني وصيتي وهذه الوصية ناعية على اكثر المتكلمين

والاصوليين اكثر انظارهم العقلية وبيان ذلك ان الظاهر
ان الحسن عليه السلام ما كان ينظر في المسائل المختلف فيها خلافا مستقرا
المشتبهة في كتب علم الكلام واشباهها ليستدل عقلا
بنفسه بدون توسط توقيف على مسألة مسألة منها ان
لم يكن من قبيل ما كان اعمى واصمى يا جاره فنهاه ابوه
عليهما السلم عن ذلك ووصاه بالاخذ بطريقة آبائه الاولين
والصالحين من اهل بيته وهي الاخذ بما عرفوا على صيغة
المجهول من باب التفعيل وفاعله المحذوف هو الله
والرسول واولوا الامر والامساك عما لم يكلفوا اي بما لم يرد
فيه تعريف وتوقيف من الله ورسوله واولي الامر اي
ترك الحكم به والسكوت عنه لان الحكم به غير مكلف به
وهو اشارة الى ان كل ما كلف العباد بمعرفته والحكم به
من هذه المسائل قد بلغ اليهم بالتوقيف والتعريف بعد
بذل جهدهم في الطلب وبين عليه السلم ان آباءه الصالحين
نظروا في هذه المسائل مع غاية تأنيه في قوله فليكن الحاصل
عندهم دليل عقلي جامع لشروط افادة العلم بالعالي

الضروريات مادة وصورة على ان هذه الانظار او فيه
في المسائل المختلف فيها خلافاً مستقراً غير جامعة للشروط
ولا يمكن بدون توقف آلي الوصول الى جميع الضروريات
المادية والصورية فيها فعلموا وجوب الرد الى الله والرسول واولي
الامر والسكوت عما لم يرد اليهم وجوباً شرعياً واقعياً ودونها سببا
فان قلت قد سبق ان العقل لا يستقل بما عدا الوجوب
العقلي الاصلي قلت علمنا بالوجوب الشرعي هنا بعضهم
دليل شرعي على التكليف الشرعي بالعلم فيما يجب رده
والنهي الشرعي عن الحكم بغير المعلوم فيما لا يجب رده ولم
يرد اليهم ثم اشار الى انه لما كان قوله حجة على من يمكن ان يكتفي
بذلك وان اراد ان يعلم دليلاً عقلياً محضاً او سمعياً على
ذلك كما علموا فيجب عليه ان يعمل بما بينه في قوله فكلكم اي
فان النظر فيها بدون رعاية شروط المادية والصورية
الا مع رعاية ما بينه عليه السلم بقوله فكلكم الى آخره ومع
رعاية ما بينه يعلم ان العقل لا يستقل بتحصيل الضروريات
التي هي مادة المواد في هذه الانظار وانه لو لم يضع الانسان

يؤدي الى الجهل او التقليد ولا الى العلم ولا
يمكن رعاية شروط المادية والصورية ح

غير

غير الضروري موضع الضروري لم يعقد استدلالا عقليا
تاما على هذه المسائل فيرده آخر ذلك الى وجوب الاخذ
بما عرف والامساك عما لم يكلف اي احد اما عرف اي
يحصل عنده برهان عقلي ينتهي الى الضروريات من المواد
والصور على ان اكثر ما استدل به المتكلمون عقلاً على هذه
المسائل غير جامعة لشروط الاستدلال ومثله قول ابي
عبدالله ع ويل لهم يعني اصحاب الكلام ان تركوا ما اقول
وذهبوا الى ما يريدون وامثال ذلك كثيرة في كلام
ائمتنا عليهم السلم وتلخص من ذلك ان الدليل الجامع للشروط
المادية والصورية لو القي الى المخالف العاقل الذي
انصفت له من اوله الى آخره وفهمه لابتنائه على الضروريات
في جنبي المادة والصورة وذكر جميعه حين الفراغ لاذعن
له ولم يبق مخالف له فعدم اذعانه لا عن مكابرة مقتضى عقله
دليل على عدم استجماع الدليل للشروط لان خفاء الضروري
على العاقل ان لا يكلف التكلم المحض العقل في المسائل
المختلف فيها خلافا مستقرا من العقلا الا بطمئنان

القلب بدفع الشكوك عن الحق اي دفع معارضة الوهم
بعد العلم بالحق فيها برده الى الله والرسول واولي الامر
والحكم بما حكموا به والا لا تبع القوة الواهمة المانعة للانصاح
من العقل او وضعه لغير الضروري موضع الضروري فيما
لم تجد فيه مفرا ومخلصا مع ان الخوض منهي عنه مطلقا لاكثر الناس
فيما يشتبه فيه الباطل الغير البديهي بالبديهي عند اكثر الناس
كمستثنى خلق الاعمال والتحسين والتقبيح العقليين وقد مر في
المقدمة الثانية من مقدمات بيان الحاجة والمراد بالخلاف
المستقر الخلاف الذي لا يرتفع عن ذهن المحققين العاقلين
بعد انصات كل منهما لدليل خصمه من اوله الى آخره بالغا
الى غاية المراد وصورته دما وقد عند الخصم وفهمه اياه وتذكره
دره ما لم يكن فيه خلاف مستقر في امر الدين قيل وكل
كل مسئلة كان جحد الجاحد للحق فيها محض القول المعاند
وكراهة الحق كما في قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
او لعدم ذكر البرهان من اوله الى آخره او كان بقاء
الخلاف فيها لعدم الانصات والفهم او لكون البرهان

مركبا

مركبا من ظواهر كثيرة يحصل من ملاحظة مجموعها مع نسبة بعضها
الى بعض في الظهور ودلالته على المقصود العلم ودلالة كراهة
الخصم بما هو نتيجته كقوله انلزمكموها وانتم لها كارهون مثالها
الظواهر الدالة على حظر الحكم بالاجتهاد والدالة على وجوب اطاعة
امام معصوم في كل عصر ويمكن ان يحمل على ما ذكرنا من وجوب
الرد وعدم الاكتفاء بالنظر في بعض المواضع لئلا يمتنع اشتراك
قوله تعالى في سورة النساء من يطع الرسول فقد اطاع
الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ويقولون طاعة
فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول
والله يكتب ما يبيتون فاعرض عنهم وتوكل على الله وكفى
بالله وكيلا افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واذا جاءهم امر من
الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى
اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله
عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا لامكان ان
على سبيل اظهار الاحتمال الموافق لروايات ائمة اهل البيت

عليهم السلام ان المراد باطاعة الرسول اطاعته في تعيين اعيان
اولي الامر وهذا رد لتوهمهم ان وصيته بامير المؤمنين ع
ليس من عند الله بل لميله اليه وحبه اياه والمراد بالتولي
الاعراض عن الحق او تقلده ولاية الامر بالتكلف اي مردون
تعيين الله ورسوله وضمير يقولون راجع الى جمع منهم
على ظاهر الايمان من الصحابة له عليه السلام وهو حكاية لما شاع
ما وقع بعده في غدير خم من نحو قول بعضهم بخ بخ لك يا
ابا الحسن اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فطاعة
خبر مبتدأ محذوف بتقدير شأننا طاعة للذي تقول
والتبييت التدبير نحو وضع الاحاديث المكذوبة على رسول الله
صلى الله عليه وآله في مرض موته في الصلاة المنافية لمقتضى
محكمات كثيرة من القرآن فيها صريح النهي عن الاختلاف
واتباع الظن وغير الذي تقول عبارة عن التيمي ثم العدوي
الى آخر رؤساء الضلالة والذي تقول عبارة عن امير
المؤمنين ع واوصيائه الى آخر الزمان وتقول بصيغة
المخاطب او الغائبة وكتابة الله ما يبيتون امضاء تدبيرهم

في

على ما دبروا او هو وعيد على تدبيرهم والفاء التفريعية
في قوله فاعرض لبيان ان سعيك لدفعهم عن غصب حق
الذي تقول لا يدفعهم عنه فيجب عليك التغافل في الجملة لئلا
يؤدي الى المجاهرة بانكار رسالتك وضمير افلا يتدبرون
القرآن راجع الى مرجع ضمير منهم باعتبار ما سوى الطائفة المنافقة
او باعتبارها ايضا والمراد بيان ظهور بطلان تمسك الطائفة
عند من يتدبر القرآن او في تدبر في محكماته الناهية عن
الاختلاف والتفرق فهو تبكيت للطائفة واظهار لعدم
حيائهم في الجمع بين الاقرار بالقرآن ومخالفة الرسول
في ولي الامر والواو في ولو كان حالية وضمير كان وضمير
فيه لولي الامر او للذي تقول والمآل واحد والاختلاف
الكثير الحكم بالظن في كثير من القضايا وجواب المسائل فانه
يؤدي الى الاختلاف المنهي عنه في امثال قوله تعالى في سورة
آل عمران ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد
ما جاءهم البينات والمراد ان تبكيتهم باصناف
المحكمات الناهية عن الاختلاف الناشي عن اتباع الظن

والمراد بالمراد آية من متشابهات القرآن والمجيبة اياهم
لكونهم مسئولين عن معناه ومن تبعيضية والمراد بالآيات من
ما طلبوا كونه من القرآن وبحيث بيان ذلك بعيد هذا والآيات
التي فيها تخييل او وعد او رخصة قوم او نحو ذلك مما يتفال
به من يستخير بالمصحف والمراد بالخوف ما طلبوا كونه من
القرآن او الآيات المشتملة على التحريم او الوعيد او هدم
قوم ونحو ذلك مما يتشاءم به من يستخير بالمصحف والمراد
بالاذاعة افشاؤهم ما كانوا يخفون من نفاقهم وتشبيههم
في به للسببية والضمير لمصدر جاءهم والمراد انهم فضحوا
انفسهم وافشوا ما اخفوه من تكذيبهم القرآن وذلك تفسيرهم
متشابه القرآن بالظن متجاوزين عن اظهار الاحتمال وهو
قول على الله بغير علم وهو خلاف صريح القرآن اذ هو منهي
عنه في محكمات كثيرة من القرآن ويوافق هذا ما في الكافي
في كتاب الايمان والكفر في باب الاذاعة من قوله سمعت
ابا عبد الله ع يقول ان الله عيّر اقواما بالاذاعة في قوله عز
وجل واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به فاياكم

والاذاعة

والاذاعة انتهى فان النهي عن الاذاعة فيه يرجع الى
النهي عن تفسير متشابه القرآن بالظن وبيان انه كاشف
عن نفاق ربما يخفيه صاحبه عن غيره ايضا ولو ردوه الى
في قوله تعالى في سورة الانعام بل بدا لهم ما كانوا يخفون والضمير
المنصوب في ردوه راجع الى الامر وكذا الضمير في لعلمه ومن في
منهم للتبعيض والظرف متعلق بالامر وزيادة لفظ منهم
للترغيب والتحريص في الرد الى اولي الامر فانهم يعرفون
شبهات الزنادقة الملاحدة عن الامر الذي هو مصلحة
المأمورين بالرد ويقومون ويحافظون له المأمورون بالرد
يريبون ويفتحون به مع عجزهم عن فهم معانيه ودفع الشبهات
عنه والذين عبارة عن مطيعي اولي الامر المقتفين لآثارهم
والضمير المنصوب في يستنبطونه لمصدر لعلمه او للامر والمآل
واحد والظرف متعلق بيستنبطونه والمراد الاستنباط من
احدهم لا من كل واحد وفائدة ذكر لعلمه الذين يستنبطونه منهم
بل لعلموه افادة ان محض الرد اليهم لا يفضي الى العلم بل
يجب الاستماع للجواب بانصات وتفهم مفض الى الاستنباط

من قبل ع

ومن في منهم ثانيا ابتدائية والضمير لاولي الامر او للرسول واولي الامر والمآل واحد ع

العلم بذلك الا منهم وفي الكافي في كتاب الحجة في باب
ما نص الله عز وجل ورسوله على الائمة عليهم السلم سألت
ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فقال نزلت في علي بن ابي طالب والحسن
والحسين عليهم السلم وفيه في باب فيه نكت ونتف من
التنزيل في الولاية ما يدل على ان فضل الله ورحمته ولاية محمد
وآل محمد عليهم السلم والمراد باتباع الشيطان تفسير القرآن بالرأي
والحكم بغير المعلوم ووضعه موضع المعلوم كما هو شأن النفس
الامارة بالسوء فيما لم تجد مخلصا ومفرا فيفضي الى العلم القليل
القليل على المستثنى يمكن ان يكون من المفعول فيه فيكون
مستثنى مفرغا في الموجب نحو قرأت الا يوم كذا والمعنى
اتبعتم الشيطان في كل وقت جواب مسئلة الا في وقت قليل
وهو وقت جواب السؤال عن معاني المحكمات ونحوها
مما استقل العقل بالعلم به وروعي فيه شروط تحصيل العلم
ويمكن ان يكون من المخاطبين اي لولا ظهور المعصوم وارشاده
لاتبعتم الشيطان الا قليلا من المؤمنين الذين عرفوا السكوت

عن غير المعلوم وعلمهم بما يشير امير المؤمنين عليه السلم بقوله
فليكن لكم فانه يردهم الى الامساك عما لم يعرفوه ولم يجهلوا
والكلام الى زمن غيبة الحجة عليه السلم وهذه احتمالات غير
بعيدة عن لفظ هذه الآيات والعلم عند الله واهله والآيات
والاحاديث الدالة على وجوب رد المتنازع فيه اي النزاع
المستقر كالرد الى الله والى الرسول والى اولي الامر كثيرة مفيدة
للعلم القطعي بذلك للمنصف لها الفاهم اياها والعجب ان
النواصب يحملون ترك ذكر اولي الامر في قوله تعالى في سورة
النساء قبيل الآيات السابقة فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول من بعد قوله يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه قرينة جواز خطاء اولي
الامر صرح به شارح المقاصد وهذا مبني على ان المراد
بالتنازع التنازع بين اولي الامر وساير المؤمنين كما
في تفسير البيضاوي فدل على تخصيص الامر بطاعتهم فيما
لم يظهر خطاؤهم لدلالته على امكان الخطاء منهم وهذا من ابعد
المحامل لانه صريح في ان المراد بالتنازع تنازع المخاطبين

في دلالة الامر بان يعينها بعضهم لشخص وآخرون لآخر فان
المحتاج الى البيان بعد الامر باطاعة الله واطاعة الرسول
واولي الامر وبعد بيانه لا يبقى تنازع في شيء من امور الدين
الا وهو يرتفع بالرد الى ولي الامر فانه العالم بجميع الدين
جليله ودقيقه وصريح ايضا في ان هذا التنازع مسبوق
ببيان الله تعالى على لسان رسوله اعيان اولي الامر
في كل زمان الى انقراض الدنيا ولا يجوز نصب الامام
بالبيعة او الاجماع او نحو ذلك ويظهر بذلك ان جميع
الفساد انما نشأ عن ترك النواصب ولاية امير المؤمنين
واولاده الاحد عشر سلام الله عليهم وايضا معلوم ان
اولي الامر لو كانوا مجتهدين لم يكن الرد الى الكتاب والسنة
في هذا الزمان قاطعا للتنازع بينهم وبين المجتهدين الآخرين
في المسائل المختلف فيها وسياق الكلام صريح في ان الرد
قاطع للتنازع وايضا بما ذكرنا ان ضم اولي الامر الى قوله
فردوه الى الله والرسول مخرج للكلام عن البلاغة في
افادة الغرض المقصود وهو عصمة اولي الامر على عكس توهمه

النواصب من ان ذكر اولي الامر هنا قرينة عدم عصمتهم
اللهم الا ان يخص اولوا الامر بالذين تواسهم فان نصهم
حتى تعين الخليفة بعدهم لكن النص الرسول مطاع
التنازع بعدهم في خلفهم وهو المراد فيما روي في الكافي
في كتاب الحجة في باب ان الامام عليه السلم يعرف الامام
الذي يكون من بعده عن ابي جعفر عليه السلم حيث قال
فان خفتم تنازعا في امر فردوه الى الله والى الرسول والى
اولي الامر منكم كذا انزلت وايضا انه لو كان الضمير المستتر
في قوله ولو كان من عند غير الله راجعا الى القرآن وكان
المراد بالاختلاف في قوله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اختلاف
الآيات بعضها مع بعض كما اشتهر بين المفسرين تنافر
سابقه ولاحقه فانها في ذم اتباع الرأي وفي الحث على
سؤال الرسول واولي الامر ولاحتاج تصحيحه الى تكلفات بعيدة
بيان ذلك ان المراد بالاختلاف فيه اما التناقض كما
ذهب اليه بعض او اختلافات قراءة آية واحدة كما نقله
صاحب المفتاح عن بعض ورد عليه او التفاوت في

مراتب البلاغة كما اختاره صاحب المفتاح وكل واحد
من هذه الاحتمالات الثلثة بعيد اما بعد الاول فلوجود قصائد
كثيرة تكون اكثر من سورة من القرآن بدون تناقض وتكلف
بان المراد يكون فيه مثل الاحكام الشرعية الكثيرة و
دقايق الحلال والحرام النازلة على حسب الوقايع لا تخلو
عن تناقض عادة واما بعد الثاني فلوجود قصائد من
البلغا بل كتب من المصنفين بدون اختلاف نسخة وانما
تحدث اختلافات النسخ في التصنيفات من النساخ
لا يقال يمكن ابطاله بان الاختلاف في القرآت يتحقق
في القرآن بما يزيد على اثني عشر الفا كما تسمع اصحاب
القرآت ينقلونها اليك ويدعون تواترها لانا نقول
هذا غير مسلم عند الامامية قال في مجمع البيان الظاهر
من مذهب الامامية انهم اجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله
القراء بينهم من القرآت الا انهم اختاروا القراءة بما جاز
من القراء وكرهوا تجريد قراءة مفردة والشايع في اخبارهم
ان القرآن نزل بحرف واحد انتهى ومن تتبع تفسير

علي

علي بن ابراهيم والكتاب الكافي واحتجاج الطبرسي وغيره
وعلم ما وقع حين جمع الناس على مصحف واحد من ضرب
ابن مسعود وغيره ذلك وقع في قلبه شك في تواتر كل
من السبع التي ادعي تواترها وان لم يشك في القدر
المشترك بينها كيف لا وقد ابطل بعض قراءة الباقي كما
نقل في المواقف من حكم ابي عمرو ببطلان قراءة ان
هذان لساحران ونقل الفضل بن شاذان النيسابوري
في كتاب الايضاح عن قدماء اصحاب القول باسقاط
قرآن كثير وفي كتاب الزكوة من صحيح مسلم حدثني سويد بن
سعيد حدثنا علي بن مسهر عن داود عن ابي حرب بن ابي
الاسود عن ابيه قال بعث ابو موسى الاشعري الى قراء اهل
البصرة فدخل عليه ثلثمائة رجل قد قرؤا القرآن فقال انتم
خيار اهل البصرة وقراؤهم فاتلوه ولا يطولن عليكم الامد فتقسو
قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم وانا كنا نقرأ سورة
كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فانسيتها غير اني
قد حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال

لا تغني واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها باحدى المسبحات فانسيتها غير اني حفظت منها يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في اعناقكم فتسألون عنها يوم القيمة الى غير ذلك مما لا يحصى وامثاله كثيرة فما قيل من ان ما لم يتواتر فليس من القرآن ظاهر البطلان وما استدل به عليه من توفر الدواعي على نقل ما هو قرآن مع ثبوت ضرب ابن مسعود ونحوه ولانه يلزم ان لا يكون شيء مما اختلفت فيه القراءات من القرآن وهو باطل اتفاقا وايضا هذا القائل قائل بتواتر كل واحد من القراءات السبع المتعلقة بجوهر اللفظ فتواتر القدر المشترك اولى وانما قلنا انه يلزم ان لا يكون شيء من القراءات السبع المتعلقة بجوهر اللفظ فتواتر القدر المشترك اولى وانما قلنا انه يلزم ان لا يكون شيء من القراءات من القرآن لان ليس البسملة في اوائل السور عند هذا القائل جزءا من سورة مع انها من القراءات السبع التي حكم بتواترها ونحن نجد عدم الفرق بينها وبين ما اختلفت فيه القراءات السبع

الفاضل ابن الحاجب وشارح المختصر

في النقل

في النقل والكتابة في المصحف والخلاف بل ثبت التجوز في البسملة اقوى بمعاضدة الروايات عن اهل البيت عليهم السلم الدالة على كونها جزءا وهي من بعض القراءات السبع بالروايات عنهم عليهم السلم الدالة على ان القرآن نزل بحرف واحد ففي الكافي في كتاب فضل القرآن في باب النوادر عن ابي جعفر عليه السلم انه قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وعن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ثم كان ينبغي ان يستخلف هذا القائل على انه يعلم كل واحد من القراءات السبع كما يعلم وجود مكة او بغداد او نحوهما في اصل العلم او في كونه ضروريا ايضا بناء على ما ذهب اليه القائل من كون جميع المتواترات من الضروريات فانه كان يشكل الا ان يكون عليه مستحكما ويمكن ان يستدل على ما رواه الامامية من ان القرآن نزل بحرف واحد بما نقرر

عند علماء علم البلاغة من ان مقامات الكلام متفاوتة وان
لكل كلمة مع صاحبتها مقاما ليس لها مع ما يشارك تلك
الصاحبة في اصل المعنى فكل مقام يقتضي كلاما خاصا لو زيد
عليه لفظ او حركة او نقص عنه او ابدل باخر كان خارجا
عن مقتضى الحال وعن حد البلاغة وان كان البدل مرادفا
للمبدل منه من جميع الوجوه فضلا عما في بعض القراءات
السبع من الاختلاف في المعنى ايضا كمالك وملك وذكر
البسملة وتركها في اوائل السور ونصفه وثلثه في سورة
المزمل بنصب والجر وغير ذلك وحاصله هذا ان تجويز
التساوي فيما نحن فيه من جميع الوجوه كتجويز ان يكون
وجود زيد وعدمه متساويين من جميع الوجوه الداخلة والخارجة
فيستحيل وجوده وعدمه وايضا لولا ذلك لكان المتكلم
الحكيم العالم بجميع الجهات واقعا غير متكلم باحدهما دون
الاخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح اقوى من معارضه فيه
فان قلت يجوز ان المتكلم تكلم بهما والقاؤهما دفعة واحدة
الى المخاطب قلت يستحيل سماع اجزاء الكلام المركب من الحروف

او الكلامين بدون تقدم وتاخر فان قلت ليس تنزيل
القرآن منحصرا في اسماع لفظه كما قالوا في تفسير قوله
تعالى في سورة الشورى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
ما يشاء فانهم قالوا المراد بالاول الالقاء في القلب او في
المنام وبالثاني اسماع الكلام بدون واسطة ملك
وبالثالث ارسال الملك بل يدل على انحصاره في
عدم اسماع اللفظ قوله تعالى في سورة الشعراء نزل به
الروح الامين على قلبك قلت ما قالوا في الاية الاولى
~~ما قالوا في الاية الاولى~~ خلاف الظاهر فان الظاهر ان يكون
المذكور قسمين لا قسما ثالثا الاول كالمحكم من الايات وهو ما لا حجاب على معناه هو
المعبر عنه بقوله وحيا فان معناه سريع الوصول الى الذهن
المخاطب الثاني ما على معناه حجاب كالمتشابه من الايات
وهو المعبر عنه بقوله او من وراء حجاب وما على معناه من
الحجاب لا يرتفع الى ان يجيء رسول من ملائكة السماء كالتحديث
في ليالي القدر ونحوها فيرفع الحجاب عما شاء الله من المتشابهات

عند امام الزمان وهو معنى الايحاء ويظهر بما قررناه ان اذ في
قوله او يرسل من نواصب الفعل المضارع بمعنى الى ان
او الا ان فهو من تتمة القسم الثاني وقد اشير الى التعبير في
قول امير المؤمنين عليه السلم في تفسير الشق الثاني وليس لكان بشر ان
الا من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
كذلك قال الله تبارك وتعالى علوا كبيرا ورواه ابن بابويه
في كتاب التوحيد في باب الرد على الثنوية والزنادقة اي
في الكافي في كتاب الحجة في باب فيه نكت ونتف من التنزيل
في الولاية ان ضمير به في الاية الثانية لولاية امير المؤمنين ع
وايضا نزول معنى القرآن على القلب لا ينافي استماع اللفظ
الدال عليه ولو سلم الانحصار فمقام اكثر الايات النازلة في
القرآن هو مقام صاحب القلب النبي عليه السلم اياه لا الى
الامة فان المخاطب بها الامة وانما النبي عليه السلم رسول
مبلغ فيكون لكل من القراءتين مقام غير مقام صاحبه
فيكونان آيتين لا قراءتين في آية واحدة الم تر انه قد كرر
في القرآن حكاية واحدة كقصة موسى عليه السلم مرات

بحسب المقامات وصار كل مرة آيات مغايرة لما ذكر
مرة اخرى ومما يرشد الى ما ذكرنا احتجاج كل من القراء
السبعة على المخالف ترجيح قراءة نفسه على قراءة المخالف
كما يظهر بالرجوع الى الحجة من مجمع البيان وغيره ولذا
اختلف الفقهاء في البسملة في اوائل السور على حسب
اختلاف القراء السبعة فيها فلو كانت القراءتان المختلفتان
في آية ثابتتين بالنسبة الى مقاميهما سواء اتحد مقاميهما
او تعدد لم يصح الترجيح اصلا فكيف يتصدى جميعهم له فثبت
بذلك ان القراءات في آية واحدة يجب ان يكون بعضها
غير مطابقة لمقتضى الحال ويستحيل صدوره عن الحكيم تعالى
لقبحه عقلا ومما يوضح ان القراءات السبع التي اشتهر
ليس كل واحد منها ما نزل به جبرئيل ع تجويز الزمخشري في
سورة هل اتى على الانسان في قراءة نافع والكسائي و
ابي بكر سلاسلا بالتنوين ان يكون صاحب القراءة
ممن ضرى برواية الشعر ومرن لسانه على صرف غير
المنصرف ونقل الفخر الرازي في تفسيره مثله عن الاخفش

ولا شك ان جبرئيل عليه السلام ليس براوي شعر وقال
الفخر في تفسير قوله تعالى في سورة طه ان هذان لساحران
المسألة الاولى القراءة المشهورة ان هذان لساحران
ومنهم من ترك هذه القراءة وذكروا وجوها احدها
قرأ ابو عمرو وعيسى بن عمران ان هذين لساحران
وقال وهي قراءة عثمان وعائشة وابن الزبير وسعيد بن
جبير والحسن واحتج ابو عمرو وعيسى بن عمران على ذلك
بما روى هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة انها سئلت
عن قوله تعالى ان هذان لساحران وعن قوله عز وجل
ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى
في المائدة وعن قوله عز وجل لكن الراسخون في العلم الى قوله
والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة فقالت يا ابن اختي
هذا خطأ من الكاتب وروي عن عثمان انه نظر في المصحف
فقال ارى فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتها وعن ابي
عمرو انه قال اني لاستحيي ان اقرأ ان هذان لساحران
انتهى وقال صاحب المواقف في جواب من قال ان

في القرآن اختلافا بالصحة وعدمها وفيه اللحن بحذف ان هذان
لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا
وستقيمه العرب بالسنتهم واما قوله تعالى ان هذان لساحران
فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به وقال شارحه فان
ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف غلط
في كتابته بالالف ثم قال صاحب المواقف وقول عثمان
ان فيه لحنا اي في الكتابة وقال شارحه اي في خط
المصحف كما يدل عليه نقل القصة انتهى ولا يخفى ان اللحن لا يطلق
على الغلط في الخط وايضا فلا دخل للسان في اقامته بعد
ذلك ثم انه قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
في سورة عبس وفاكهة وابا متاعا لكم ولانعامكم وعن ابي بكر
انه سئل عن الاب فقال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا
قلت في كتاب الله ما لا علم لي به وعن عمر انه قرأ هذه الآية
فقال كل هذا قد عرفنا فما الاب ثم رفض عصا كانت بيده
فقال هذا لعمر الله التكلف وما عليك يا ابن عمر ان لا تدري
ما الاب ثم قال اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب وما لا

مقول قال صاحب المواقف منه

و لا فدعوه اشهى و هذان الكلامان يحتملان وجوها احدها
ان يكون لفظ الاب غريبا في غاية الغرابة بحيث لم يعرف
معناه مع كبر سنهما واختلاطهما بانواع اهل اللسان
وثانيها ان لم يكونا لم يستحسنا وقوعه موقعه في هذه الآية
ولم يستحسنا جمعه مع الفاكهة ونحو ذلك مع علمهما بانه من
القرآن المنزل وثالثها ان يكونا لم يستحسناه مع جهلهما بكونه
من القرآن ولو تاملت لفظ عمر و فعله لوجدت فيهما احد
الاخيرين وانكار الكثير من امثاله كما في قوله كل هذا قد عرفنا
فانه في موضع قولهم تجاوزنا وسلمنا كل هذا الكتاب انه من
القرآن فكيف نسلم الاب ورفض العصا شاهد لهذا المعنى
فانظر هل يصلح مثل هذين العلجين لامامة كافة المسلمين من اهل
البيت عليهم السلام وغيرهم من المهاجرين والانصار و
ما هذا اسم وقد وجه صاحب الكشاف كلام عمر بما لا وجه
له ويمكن والعلم عند الله ان يكون قوله تعالى في سورة
القيمة فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه كلا بل تحبون
العاجلة وتذرون الآخرة الآية اشارة الى ان القرآن

نزل

نزل بحرف واحد وان القراءة التي يجب اتباعها قراءة
واحدة قرأ بها جبرئيل والى ان كتابته في ترتيبه واعرابه معاينة
ان اشكل فانه على الله والى ان الناس والمراد سوى
اهل البيت لا يتبعون قرآنه ولا يحفظون بيانه كما يدل عليه
كلا اراد به لتوهم من يتوهم من سابق الكلام ان اتباع
الناس ابدا قرآنه وحفظهم بيانه وهذا الذي فصلناه دليل
ظاهر بين بنا له على امامة امير المؤمنين ع بلا واسطة وبعده
اولاده الاحد عشر عليهم السلام فانه لولاه لكانوا كغيرهم في
ذلك والعلم القطعي والاجماع حاصلان على ان غيرهم لم
يحفظوا ان قرآن جبرئيل اي قراءته من القرآن آت فيكون
القرآن مجهولا عند كل الامة وهذا طعن لو اورد مثله على اليهود
والنصارى في دينهم كادوا ان يتركوا دينهم فان قلت لكن
يلزم ان يكون التورية والانجيل ونحوهما من الكتب السابقة
بليغا في اعلى درجات البلاغة فيكون معجزا وقد صرحوا بخلافه
قلنا لا يجب ان يكون كل ما كان في اعلى درجات البلاغة
باعتبار مقامه اي مطابقا لمقتضى الحال من جميع الوجوه

معجزا لان مقتضى الحال تفاوت فان مقتضى الحال قد لا يفتقر
في تأديته الى ازيد من الدلالات الوضعية والفاظ مفردة او
ونظم لها مجرد التأليف فيها بخروجها عن حكم النعيق وهو الذي
يسمى في علم النحو بأصل المعنى ويتسرع اليه في مقامه كل
ذهن متوسط وان كان جاهلا بما يلبس في مقامه بغير
الكلام عن هذا التأليف من الجهات التي لا تتناهى ولا يعلمها
الا علام الغيوب واخرى مقتضى الحال قد يفتقر في تاديته الى
ازيد وظاهر ان الخطاء لا يجامع في الاول ادنى تمييز فضلا عن
ان يعلم فيه من الحق المتفطن وانما يتأتى الخطاء هو بالنسبة
الثاني صرح به السكاكي في اوائل القسم الثالث من المفتاح
ويظهر من تضاعيف الكلام ان تعريف بلاغة الكلام
بمطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته لا يكاد يصح لان الحال
ربما يقتضي عدم فصاحة الكلام كما انما تقتضي عدم فصاحة
الكلام الا انها تقتضي عدم فصاحة الكلمات بان يكون
بعضها غريبا كما اذا كان معناه ما يستهجن التصريح بلفظه
المشهور فيه كالفاظ العورة ونحو ذلك وكان بينه الفرث

في قوله تعالى من بين فرث ودم فان ذكر لفظة السرجين
مستهجن لمعارفه في معناه المستهجن او بان يكون بعضها
ثقيلا لله لانه يثقل اللفظ على فتح المعنى كما ذكره بعض في
قوله تعالى قسمة ضيزى ونحو غيره كما اذا كان المقام يقتضي
اخفاء حال المتكلم بضعف التأليف ولا يخفى انه لا حاجة حينئذ
في تصحيح كون القرآن في اعلى درجات البلاغة الى اثبات
فصاحة كلماته اجمع وان لم تكلفهم ونحو ذلك لا يقال ان الكلام
المذكور لا يسمى بليغا اصطلاحا وان كان على مقتضى الحال
لانا نقول فيلزم ان يتحقق كلام غير بليغ يكون اعلى شأنا
من البليغ وان يتحقق مقام لا يمكن الاتيان لا صدقه بكلام
بليغ لم يخالف فيه مقتضى الحال في الجملة لمنافاة بين البلاغة
وشيء من رعاية مقتضى الحال شيئه ولم يذهب اليه وهم
فان قلت قوله تعالى في سورة الحجر انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون يدل على عدم التغيير اصلا قلت نقل الطبرسي
رحمه الله عن الفراء ان ضمير له راجع الى النبي ص فهو كقوله
والله يعصمك من الناس والمراد حفظه عليه السلم عن الحوزن

او المغلوبية بالحجة لمناسبة قبله وعلى تقدير رجوعها الى الذكر
يحتمل ان يراد حفظه عند اهله وهم اهل البيت الذين هم
والقرآن لن يفترقا حتى يردا الحوض ويمكن ان يحمل عليه
قوله تعالى في سورة الواقعة في كتاب مكنون لا يمسه الا
المطهرون وكون لا يمسه بمعنى النهي بعيد لكونه من تتمة
جواب القسم ولا يصلح له الا انه والعلم عند الله او حفظه
وقت انشر بل الى ان يصل الى النبي بحمل جبرئيل عليه السلام امينا
معصوما فهو باقي الحفظ مطلقا او حفظ جنس ما نزل عن الاقلاع
وقت الحاجة ردا على قولهم يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك
لمجنون حيث اشار ردا الى ان كلام المجنون المجذوب قد يطابق
الواقع اتفاقا كما اشتهر من العوام لكن لا انتظام له ولا استمرار
ونظيره في سورة الزخرف افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم
قوما مسرفين او عن ان يصير مغلوبا بالحجة ردا على قولهم
لوما تاتينا بالملائكة ان كنت من الصادقين ولو اريد بضمير
له شخص ما نزل في خصوص القرآن لا يلزم كون جميع القرآن
محفوظا لان هذه الآية مكية وقد نزل بعدها آيات كثيرة

وحفظ

وحفظ ما سبق هذه لا ينافي عدم حفظ الباقي او حفظه عن المعارضة
حين التحدي بصرف القلوب او نحو ذلك او حفظه عن تطرق
النقصان والبطلان من جهة اللبس بخلاف كلام الناس
حيث لا يمكن ان يكون صحيحا في اعلى مراتب الكمال والبلاغة
في مقام اعتبار المزايا واللطائف كمقام القرآن لعدم علمهم
بجميع الجهات والاعتبارات الغير المتناهية ويمكن ان يحمل
عليه قوله تعالى في سورة حم السجدة وانه لكتاب عزيز لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه الاية بان يكون لفظ الباطل
عوض البطلان تعريضا بان كلام الناس ياتيه الباطل
من بين يديه ومن خلفه او حفظه عن النسخ بعد استقراره
والقرينة التي ترجح ان المراد ليس نفي التغيير من المحرفين
الكلم عن مواضعه عدم مناسبته لما قبله فانه رد نسبة
الجنون اليه عليه السلام والاحتجاج عليه عليه السلام بعدم اتيان
الملائكة الا ان يراد حفظه عليه السلام عن تحريفه لما في نفسه
كما هو شان المجانين ونحوه فلا حجة وهناك قرينة اخرى هي
ان التغيير في الحجة واقع في الذكر مطلقا فان الذكر ليس مخصوصا

بالقرآن بل هو في اللغة الكتاب فيه تفصيل الدين ووضع
الملل واطلاقه على القرآن من قبيل اطلاق اسم الكلي على الفرد
فيشمل الكتب السابقة وقد وقع فيها التحريف كما في قوله تعالى
في سورة البقرة ان الذين يكتمون الآيتين وغير ذلك وفي
خصوص القرآن ايضا كما ترى من خلط بعض من القراءة
وكالقراآت الشاذة عند القائل لا يقال العام المخصوص بسبب
خروج ما اخرجه الدليل حجة في الباقي وهو هنا المتنازع فيه
لانا نقول المقصود منع كونه ظاهرا فيما ذكرتم للزوم القول بالمجازية
في الجميع وترجيح التزام هذا المجاز على حمله عليه يحتاج الى دليل
ونحن من وراء المنع فان قلت يلزم على ما ذكرتم ان لا يمكن
تحصيل العلم القطعي بحكم مستنبط من القرآن وقد مر استدلالكم
على حظر الحكم بالاجتهاد في الفقهيات بهذا كلا كان مسلما كونه
من القرآن عند النواصب ويوافق صريحه مذهب الامامية
ونقل عن اهل البيت عليهم السلم وشيعتهم الاستدلال به على
ابطال مذهب النواصب ولم ينقل عن احد من العلماء منهم
وخاصتهم انكار كونه من القرآن فهو من القرآن قطعا اما بخصوصه

كما فيما لم يختلف فيه القراآت اصلا او بعمومه كما في القدر المشترك
بين القراآت فيما اختلف فيه والدليل عندنا الاجماع
والتواتر فيصح الاستدلال به ولا سيما اذا عاضده
الروايات المتواترة معنى كما في حظر الحكم بالاجتهاد كما مر واذا
ثبت عندك ما قررناه ظهر لك انه لا تناقض بين كون رعاية
قواعد المنطق في النظر عاصما والاحتياج الى المعصوم في
النظر في المسائل المختلف فيها خلافا حقيقيا مستقرا في كل
عصر لوجهين الاول ان تحصيل النظر الصحيح الجامع للشروط
المادية والصورية فيها غير ممكن للرعية بدون توسط تعليمه
لعدم استقلال عقول الرعية بتحصيل ما يصلح لان يكون
مادة المواد فيها وفائدة المنطق انما هو بعد تحصيله وذلك
كما انه ليس علمنا بكون صلوة الظهر مثلا اربع ركعات بسبب
النظر الصحيح الجامع للشروط ممكنا بدون توقيف من الشارع
والغزالي ادعى في كتابه المسمى بالقسطاس المستقيم لنفسه
انه قادر على رفع الخلاف في جميع الخلافيات الطبية و
الفقهية والكلامية وغيرها بمجرد معرفته بمسائل معدودة

من المنطق متعلقة بشروط انتاج الشكل الاول والثاني
والثالث والقياس الاستثنائي الاتصالي والانفصالي
وادعى لذلك الالهام بنفسه حيث قال واعلم ان الالهام
قد يعني به الذي تعلم من الله بواسطة جبرئيل وهذا لا ادعي
لنفسي وقد يعني به الذي تعلم من الله ومن جبرئيل بواسطة
الرسول وبهذا المعنى يسمى علي رضي الله عنه اماما فانه
تعلم من الرسول لا من جبرئيل وانا بهذا المعنى ادعي الالهام
لنفسي انتهى وادعى فيه ايضا ان هذه المسائل من
المنطق لا تعلم الا من الرسول عليه السلم وكلامه هذا ام
يكفي نقله عن التنبيه على فساده كيف لا وقد نقل شارح
المقاصد عن ارسطو واضع المنطق ومرتبه ومهذبه
قبل الرسول صلعم انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث
الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق
تعالى لكن هذا الغزالي يظهر مما ذكره بعد ذلك في اول كتابه
المسمى بالمنقذ من الضلال من انه كان اولا متشككا
في الضروريات الاوليات ثم قال فيه فاعضل هذا الدا

ودام

ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم
الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله عن ذلك المرض
وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات
العقلية مقبولة موثوقا بها على امن ويقين ولم يكن ذلك
بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر
وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف فمن ظن ان الكشف
موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة
انتهى وهو دليل على عدم عقله وغير العاقل لا يصير فلا
بدعوى الكشف كما لا يخفى الا ترى الى دعواه عين الكشف وان
العلم بانتاج الشكل الاول الجامع للشروط ايضا لا يحصل الا
بتعليم الرسول صلعم مع انه من الضروريات الاوليات
انه لولا المعصوم لحكمنا فيه بغير المعلوم واتبعنا فيه الشيطان
الا قليلا لان شان القوة الواهمة وضع غير المعلوم في
موضع المعلوم فيما لم نجد فيه مخلصا معلوما نتخلصه مبدا الـ
كما هو الشان من المصنفين في اصول الدين واصول الفقه
والمجتهدين وهذان الوجهان نظيران لما يقال من ان

نصب الامام واجب لبيان الاحكام الشرعية المجهولة التي
يحتاج فيها الى المفتي والقاضي على ما فصل في اول الكتاب
عند قول المصنف وابطال القياس والاجتهاد وعندنا انه ليس
مرتبين ولرد الفساق عن فسقهم فانه لولاه لفسق الناس
الا قليلا واستدل بعض منا على الحاجة الى المعصوم في كل
عصر في حصول العلم عن النظر بانه ليس القواعد المنطقية عاصمة
عن الخطاء فانه ليس فيها قاعدة تعصم مراعاتها الذهن
عن الخطاء في مادة المواد للبرهان بان يعلم بها ان مادة القضية
ظنية لا ضرورية حتى لا تضع موضع الضروريات ولانه ليس
العقل مستقلا برفع الاختلاف المستقر والا لارتفع الخلاف
بين المتكلمين وفيه نظر لان الفرق بين الظني والضروري
ضروري وجداني لما مر من ان كل عاقل راجع وجدانه
علم ان القضية الفلانية معلومة له ام لا فلا حاجة له الى قاعدة
فالخطاء انما هو لحوق الغفلة عن ذلك لا لانه المنطقية التي معيارها
العقل وهو التقصير في المراجعة الى الوجدان ولمتابعة الهوى
والشيطان ولان العقل مستقل برفع الخلاف المستقر بجعل

المختلف

هو مولانا محمد امين الاسترابادي صاحب الفوائد
المدنية قدس سره

المختلف فيه مما يجب السكوت عن الحكم فيه قبل الرد كما مر في كلام
امير المؤمنين ع لا بوجدان الحق فيه بدون رد وعدم ارتفاع
الخلاف بين المتكلمين لما مر من اتباعهم الهوى والشيطان
ويمكن ارجاع ما استدل به بارجاعه الى ما ذكرنا من الوجهين
فان قال المخالفون هل يفيدكم القول بالمعصوم ويرجحكم علينا
في العلم بالاحكام الاصلية والفرعية هل تزيدون اثرا لكم
المحتاج اليه **قلت** اما الاحكام الاصلية فقد ذكرنا عند قول
المصنف في الفصل الاول الخطاب واما كان طريقا الى
اثبات الخطاب انه عليه السلم في العلم بها في الدليل الثالث
على وجوب نصب الامام على الله تعالى عقلا في كل عصر واما
الاحكام الفرعية فانا في شرح حال واضحين منكم حالا فيها في
غيبته عليه السلم فان اصحابنا سكتوا بزاجر التقوى عن الحكم
الا في قليل شاذ معلوم من الائمة الماضين بالتواتر في
الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب الصمت وحفظ اللسان
عن ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر عليه السلم يقول انما شيعتنا
الخرس وقد يحتاج بعض منا الى الحكم بغير المعلوم لعدم ظهور الآثار

زجره ونسال الله العفو ونستغفره ونتوب اليه وليس كل
ما يحتاج اليه في شي يجب ان يكون موجودا الا مع العلم باستقامة
ما ادعى انه محتاج واني لكم استقامة امور الدين وقد تسمح
بعض النواصب بتوسع علم ابي حنيفة بانه افتى في زكوة السخال
بثلثة اقوال على حسب ثلثة احتمالات وانه لم يفت منه بشي
منها هي ان تعد مع الكبار وان يستانف لها حول وان
لا يكون فيها زكوة فتنبه واحوج الناس الى المعصوم في كل زمان
المنتسبون الى العلم من اهل الاصوليين والاجتهاد فانهم خلعوا
اللجم وتورطوا الشبهات وعلوا الخصومات وحكموا بما شاؤا
واما العوام فقد اقروا بالجهل فان قلت لو تم دليلكم على ان
كل ما كان فيه خلاف مستقر يحتاج الى امام لبيانه كان اثبات
الامامة للامام محتاجا الى امام ~~لبيانه كان اثبات الامامة للامام~~
محتاجا الى العلم لان الخلاف مستقر من الامامة قلنا ليس فيه
خلاف مستقر بالتفسير الذي ذكرنا فان المخالفين فيه لم يصغوا
الى مقدمات الاثبات من اولها الى اخرها او اصغوا اليها
ونسوا السوابق عند اللواحق كل ذلك لميل نفوسهم الى اخلاد

فان

فان من علم بقاء شرع محمد عليه السلم الى يوم القيمة وتصفح
آيات كتاب الله تعالى الناهية عن الاختلاف في الدين
والحكم في الشرعيات بغير ما انزل الله وبغير علم بما انزل الآية
والدالة على ان القرآن لا تفريط فيه وان الدين قد اكمل
والامرة بالرجوع في المختلف فيه الى الكتاب والى الراسخين
في العلم يحصل له العلم بوجوب نصب الامام المعصوم في كل عصر
الى انقراض زمان التكليف ولا سيما اذا علم ان الخلاف
في جل الشرعيات اصولها وفروعها بدون الرجوع الى المعصوم
لا يرتفع كما مر مفصلا بيانه آنفا وعلم ان الحكم في الفقهيات
بالاقيسة والقضايا الخطابيين مما امر به لا حتياج العوام اليه كما مر
مفصلا عند قول المصنف في اول الكتاب وداء القياس
والاجتهاد الى آخره نعم من يرجع فيه الى بعض الاحاديث او الى
مخترع المتكلمين من الادلة العقلية الصرفة كان حكما ذكرنا في الاعراض
كما روي عن الامام عليه السلم انه قال من لم يعرف امرنا من
القرآن لم يتنكب الفتن ويمكن الاستدلال على كون الامام
معصوما بقوله تعالى في سورة هود ولا تركنوا الى الذين ظلموا

فمسلم انه لو لم يتوهم احد ان بقاء المشتق منه شرط في
الماضي خرج ما خرج من ان ركون ومن الذين ظلموا ابدا بل
خارج فيبقى فيما نحن فيه حجة لا يقال يعارض ذلك ما روي عن
النبي ص انه قال التائب من الذنب كمن لا ذنب له وانه قال
الاسلام يجب ما قبله لانا نقول اولا انه ليس فيهما عموم بحيث يشمل
ما نحن فيه اما في الاول فلان التشبيه لا يقتضي ظاهرا ان
يكون وجه الشبه عاما بل يقتضي ان يكون وجه الشبه وصفا
مشهورا من اوصاف المشبه به وهو فيما نحن فيه عدم العذاب
واما في الثاني فلانه خبر عن ان الاسلام تقطع نقل الذنوب
السابقة والاحقاد ونحو ذلك عن الاستمرار والبقاء فهو كقوله
تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر على ما ذكروا وليس ظاهره في
انه يرفع اثر ما قبله بالكلية وثانيا انه لو سلم العموم فلا نسلم
تواترهما وثالثا انه لو سلم التواتر ايضا نقول ما نحن فيه وجوه
خزينة تعارض ظاهرا فيها فان احدهما من القرآن المعجز
الآخر من السنة والترجيح في مثل ذلك للقرآن ورابعا انه لو سلم
عدم الترجيح من هذا الوجه نقول الآية محرمة والسنة مبيحة والترجيح

في صورة

في صورة التعارض للمحرم كما قالوا في الجمع بين الاختين في
ملك اليمين من ان عموم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
يقتضي حرمته وعموم قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم يقتضي حله
وروي عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال احلتهما آية وحرمتهما
اخرى وانا انهي عنهما نفسي وولدي وفي رواية عن عثمان
انه رجح التحريم وتحقيقه في فصل في ذكر بناء الخاص على العام
وحكم العمومين اذا تعارضا وانت اذا تاملت اشارات
سورة هود امكن ان يحصل لك العلم القطعي بالمراد وهي في
قوله تعالى من كان يريد الحيوة الدنيا الى قوله افلا تذكرون
فان هذه الآيات دالة على ان اهل الرياء يوفى اليهم في الدنيا
كما يبحث الدنيا بطنا لا من حسنه واضرابه وان من كان على بينة
وهو رسول الله ص ويتلوه شاهد وهو الامام بعده بقرينة
قوله ويقول الاشهاد وهو علي ع بقرينة قوله منه فان ضميره راجع
الى من والا لزم تفكيك الضماير وتشويش نظم المعجز وبقرينة
قوله ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة حيث يدل على ان
امته يقعون بخليفته مثل ما فعلت امة موسى بخليفته هرون من

اظهار عدم الايمان به واتباع العجل وقوله تعالى اولئك ويكون من
به خبر من في قوله افمن كان واشارة الى من في قوله من
كان يريد الحيوة الدنيا لتعدد معناه ومن جعله خبرا عن مقدر
هو مذهب الكشاف والبيضاوي
فانما حمله على تشويش نظم المعجز وتفكيك الضماير حسبان ختمه
واضرابه ومعنى الكلام ان اولئك لا يؤمنون به لان
الاستفهام في افمن كان للانكار وهذه الآيات مواخذة
لآيات سورة محمد ص وقد روى الطبرسي عن الصادق ع
انه قال من قرأها لم يدخله شك في دينه ابدا ولم يزل
محفوظا من الشرك والكفر حتى يموت وكانه لقوله تعالى
فيها فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا
ارحامكم اولئك الذين الى قوله تعالى ونبلوا اخباركم فانها
مطابقة لحال المتولين للخلافة ومن والاهم ابدا بعد النبي من
منافقي قريش الذين قطعوا رحم النبي واهل بيته عليهم السلم
كما في نهج البلاغة اللهم اني استعديك على قريش فانهم
قطعوا رحمي وفي مجمع البيان عن الصادق عليه السلم
انه قال من اراد ان يعرف حاله وحال اعدائنا فليقرأ

سورة

سورة محمد فانه يراها آية فينا وآية فيهم فان قلت الاستفهام
عن القضية الشرطية لا بد على وقوع الشرط قلنا الاستفهام
هنا ليس على حقيقته لتنزهه تعالى عنه ولا للانكار لمقام
الذم فهو لتقرير ان التوقع الموضوع له عسيتم ولذا صدر
الجملة به وليس لتقرير القضية الشرطية الخبرية اذ ليس اسناد
لفظ الخبر على حقيقته كما يتوهم من دخول هل وتوقع اسناده الى
او ابدا شيئا معلقا بشرطية دل على وقوع الشرط البتة ولذا
قال الزمخشري والبيضاوي في تفسير قوله تعالى لعنهم الله
لافسادهم وقطعهم الارحام فان قلت التولي كما يطلق على
اتخاذ الامام من عند انفسهم كما فعله النواصب وعلى تقلد
الامامة والخلافة يطلق على الانصراف وهو هنا اما عن
ظاهر الايمان المدلول عليه بقوله سابقا ويقول الذين
آمنوا او عن غير الحضور المدلول عليه بقوله ينظرون
اليك او عن معركة القتال المذكور في قوله وذكر فيها
القتال لم يقل افساد الذين آمنوا في الارض وهو افساد
عظيم ولا قطعهم الارحام معه ذلك التولي والعلم عند الله

دابله ويمكن الاستدلال سمعا على وجوب نصب الامام
المعصوم في كل زمان عقلا على الله تعالى على لسان رسوله
بتعيين اعيان الائمة بالنص الموجب للقطع الى انقراض
زمان التكليف الزاما على جمهور النواصب باستعمال
المقدمات المتفق عليها بيننا وبينهم بان الامام اي الرئيس
العام الذي يجب على كافة المكلفين اطاعته في الدين و
الدنيا واجب في الحكمة في كل زمان زمان الى انقراض
زمان التكليف اتفاقا فان الكلام مع ما عدا الخوارج
الذين نسب اليهم انهم القائلون بعدم وجوبه قال المص
في الاقتصاد المخالف في وجوب الامامة سمعا شاذ ولا
يعتد بشذوذه لانه لا نعرف قائلا به وهل الامة
المعروفون مجمعون على وجوب الامام سمعا انتهى فوجوبه
المذكور اما ان يكون على الله تعالى نصا وجوبا عقليا
ثابتا بدليل عقلي او سمعي او بهما وعلى الناس نصبا واطاعة
وجوبا شرعيا او اصليا او وفاقيا فقط او شرعيا فقط
بدليل سمعي او شرعيا بدليل سمعي وعقليا بدليل عقلي والثاني

وعقليا واما ان يكون على الناس فقط
نصبا وجوبا شرعيا او

اي كون

اي كون الوجوب على الناس فقط باطل لانه لو لم يعين الله
اعيانهم بما يفيد القطع على لسان رسوله او بالمعجزة كانت
المسئلة اجتهادية فيودي الى عدم الوجوب لان الوجوب
اما على مجموع من يعتبر قوله في الاجماع من حيث المجموع واما
على كل واحد منهم واما على بعض غير معين بان يكون واجبا
كفائيا وظاهر انه لا سبيل الى الاول لان المجموع ليس شخصا
واحدا حتى يكلف ولا الى الثاني لان الاتفاق على مسئلة
اجتهادية مثل هذه غير ممكن في جميع الازمان بل في زمان
واحد غير ممكن عادة فلو بقي الوجوب لزم اما الامر برجوع
البعض عن اجتهاده الى اجتهاد اخر بدون دليل وهو خلاف
الاجماع ويستلزم ترجيح الحكيم تعالى من غير مرجح وفي
واما جواز تعدد الائمة في زمان واحد وهو خلاف الاجماع
وقد تبجح صاحب المواقف وشارحه وشارح المقاصد
تجويز خلافه ولا يعتد به لانه حادث مجروح عليه بالادلة
القاهرة قال المص في الاقتصاد العقل كان يجوز نصب ائمة
كثيرين في كل زمان وانما منع السمع والاجماع منه انتهى ثم

لو كان الاتفاق ممكنا كان اتفاقيا غير مقيد ولم يتحرك
الرعية فلا يمكن التكليف به ولا الى الثالث اما الاول فلانه
نعوذ ونقول وجوب اطاعة جميع الرعية له ينقسم الى
الاولين فقط وبطلان الاول هنا ايضا ظاهر وبطلان
بطلان الثاني لما مر في ابطاله وتوضيحه هنا ان الوجوب
على كل واحد اما وجوب شرعي واصلي واما وجوب
شرعي واقعي فعلى الاول يلزم ان لا يكون المسئلة اجتهادية
وهذا ضعيف وعلى الثاني يبطل كونه غير منصوص اي ليس فيه
خطاب من الشارع لان ما لا خطاب فيه من الشارع
ليس فيه وجوب واقعي غير متغير بتغير الاجتهاد كما مر سابقا
في نظايره من محال الحكم في المقدمة الثانية في اول
الحواشي واما ثانيا فلانه يلزم الامر بما علم الامر عدم اطاعة
احد من المامورين في زمان او في اكثر الازمان فانا تحققنا
ان الناس في بعض الازمنة السابقة نصبوا في كل جزء
فيه سلطانا سلطانا لا يجوز الانتساب اليه والركون اليه
فضلا عن اطاعته في الدين والدنيا ولو لم يكن في اعلامهم

الا جرأتهم على الله ورسوله وحكمهم بين الناس بغير ان يكون
الحكم الفقهي معلوما لكفى ومعلوم ان احسن احوالهم ان يحكموا
بين الناس بحكم افتاهم به مجتهد ويسمونه الفقيه كما
قال الغزالي في اوايل الاحياء والفقيه هو العالم بقانون السياسة
وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان
الفقيه معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق
وضبطهم لينتظم باستقامتهم امورهم في الدنيا انتهى ونحن قد بينا
في الفصل الاول عند قول المص واما القياس والاجتهاد
فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما بدل على
ان المجتهد نفسه لا يجوز له الحكم بما ادى اليه اجتهاده وان كان
جامعا لشروط الاجتهاد المشهورة فضلا عمن قلده وانه
ليس بفقيه وان الفقيه ايضا لا يجوز الحكم بفتواه الا مع
العلم بالحكم الفقهي بسبب فتواه نعم يجب التقية من امثال
تلك المتغلبين ولا يختص بهم فلان من نظر الى
كتب الناصبة المجوزة لنصب بعض الناس الخليفة علم انهم
لا يكتفون في اول حين يبلغ كلامهم في ترتيب نصب الخليفة

الى بيان حكم ما اذا مات خليفة في بلد ونصب طائفتان
من الناس خليفتين في بلد واحد في زمان واحد والخليفتان
سيان في العلم والعدالة وشروط الامامة او كل
منهما راجح على الآخر عند ناصبيه او كل منهما غير جامع
لشروط الامامة عند مخالفيه ولو امكن الالتجاء الى القرعة وهو ل
لو امكنت فانما تمكن في الصورة الاولى ولو امكنت في الثانية
ايضا لم تمكن في الثالثة ولو امكنت في الثالثة ايضا
لم يكن امكان جريانها قطعيا لا يجري فيه اجتهاد وفرض
الكلام فيما اذا حرم كل من الطائفتين القرعة فيما نحن فيه
لاجتهادهم فعلى ايهما يجب ان يرجع الى قول الآخر وليس
للناصب هنا الا التحرس وعلى الاول اى كون الوجوب على
الله تعالى يجب ان يكون المنصوب معصوما والا لزم خرق
الاجماع المركب لان كل من قال بثبوته بالنص قال بوجوب
عصمته لا يقال حجية الاجماع عندكم انما ثبتت باثبات المعصوم
كما صرح به المص في الاقتصاد فاثبات المعصوم به دور كما
ذكره شارح المقاصد ولو سلم فحجية قول جميع الامة ولا

يعلم

يعلم دخول الجن فيه وهم من الامة لانا نقول حجية اجماع الانس
متفق عليه بيننا وبين الخصوم وان كان طريق حجيته مختلفا
فيه وهذا الزام عليهم كما مر فان قلت الكرية خارجون عن
الاجماع المركب الذي ادعيتم فانهم قائلون بالنص على
من ليس بمعصوم قلنا لم يقولوا بالنص على الامام في كل زمان
انما قالوا به في الامام الاول فقط ولو سلم فالمقصود الالزام
على جمهور النواصب من المصنفين المشهورين كصاحب
المواقف وشارحه وشارح المقاصد والفخر الرازي
ونظرائهم وهم اعترفوا بعدم النص على غير المعصوم فان قيل
العلوم العادية عندكم ظنون كما ذكرتم في حد العلم قلنا هذا
الزام على القائلين بانها علوم على انا نعلم عيانا وتواترا
قطعية بالعادة مع قطع النظر عن كون العاديات علوما
مع عليتها فانه لم يجتمع المكلفون على امام في هذه الازمان
ثم لا يخفى انا ان سلمنا انهم اجمعوا في الاوائل فلا يمكن الكون
ذلك باعثا على السكوت عن تعيين الامام كما توهمه صاحب
المواقف حيث استدلت الامامية على النص من الرسول ص

على الامام بما حصل انا نعلم علما عاديا ان الاصحاب لو كانوا
مطيعين لوصية الرسول عم غير كارهين لها على ما تدعيه الروافض
لم يسكت النبي عم عن تعيين الوصي فقال الجواب انه لما علم
النبي ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخالفون به لم يفعل
ذلك لعدم الحاجة اليه انتهى وذلك لان سخافة هذا الكلام غير
خفي مع قطع النظر عن قوله تعالى في سورة النساء ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا كما مر بيانه لان
شرع نبينا عليه السلم باق الى يوم القيمة والمجمع عليه في الاول
معلوم لصاحب الشرع انه لا يبقى بقاء زمان التكليف ونحن
في زمان لم يجمعوا على امام فيه ولا في الف سنة قبله فيلزم اما انقطاع
التكليف بالشرعيات وهو الحاد او كون الاصحاب والتابعين
مخصوصين بالاحتياج الى الامام وهو مع انه خلاف الاجماع
يستلزم ان يكون الاصحاب والتابعون شر خلق الله الى يوم
القيمة لا يقال لعل بعضهم اجتهد ورأى الحق في هذا الزمان و
بعضهم لم يجتهد بل قصر في الاجتهاد وتبع الهوى والاعتقاد المستند
ولو اجتهد لرأى ايضا الحق فكان فاسقا لذلك لانا نقول

هذا خرق للاجماع المركب لان الحق ان كان في المعصوم الغائب
في هذا الزمان فهو المطلوب المستلزم لجميع ما ادعيناه وان
كان في غيره كان تعيين مخالفه خرقا للاجماع المركب فان
قيل النواصب ايضا استدلوا بآيات على امامة من ليس
بمعصوم وهو نقيض مطلوبكم وادعوا حصول القطع ببعضها منها
قوله تعالى في سورة والليل فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى
قالوا الاجماع حاصل على ان افضل الخلق بعد رسول الله اما ابو بكر
واما علي فاذن هذه الآية مخصصة اما بابي بكر واما بعلي ولا جائز
ان يكون نازلة في حق علي لان قوله وما لاحد عنده من نعمة
تجزى يصرفه عن علي لانه حصل عنده للنبي نعمة التربية فثبت انها
نازلة في حق ابي بكر قال الفخر الرازي في الاربعين لان عليا
نشأ في تربية محمد وبطعامه وشرابه وذلك من نعمة تجزى
واما ابو بكر فانه ما كان للنبي في حقه نعمة تجزى بل كان له في حقه
نعمة الارشاد الى الدين الا ان هذه النعمة لا تجزى لما قيل انه

حكي عن الانبياء عليهم السلم انهم كانوا يقولون لاممهم لا اسئلكم
عليه من اجر ان اجري الا على رب العالمين الى ورده وثمت
انه يعني ابا بكر رضي عنه امسى في الحال والاستقبال وجب القطع
بصحة خلافته انتهى وهذا الاستدلال مما ارتضاه جماهير مصنفيهم
المشهورين في الآفاق فعجب من نظر الى هذه الآيات وادعى
قالت النواصب من الكلام المتهافت والمتناقض فيها
تقرير المطلوب الحق اما التهافت في الاستدلال باية الاتقى
فلانه لم يرد بالاتقى واحدا معينا بل اريد به متعدد الى معنى
من اتصف بزيادة تقوى في الجملة وهو من اتقى الشرك والمعاصي
كما ذكره البيضاوي والدليل عليه انه لو اريد به معين لكان المراد
بالاشقى ايضا معينا للتناظر وح يخرج الكلام عن الاعجاز اذ
لا معنى لانذار جمع نارا اخبر عنها في نفس الانذار انه لا يصليها اي
لا يقاسي شدتها الا فلان لا يقال المراد بالاتقى الجنس لكن
خصه وصفه بمعين كما مر لانا نقول لو كان مراد المستدل ذلك
لكان قوله الاجماع حاصل على ان الافضل الخ متهافتا واما
التناقض فلانه مبني على ان المعتبر في اصل التفضيل زيادة

في اصل الفضل بدون قرينة صارفة عنه كاف وهل هذا الا التعامي
عن الحق وتناقض عن التشهي واعلم انه قد يجاب عن الاستدلال
باية الاتقى بان المراد بالاتقى من جملة الجماعة الذين ربت
الاية فيهم وانها نزلت في ابي الدحداح ورجلين كان لاحدهما
نخلة في حائط الآخر ذكره علي بن ابراهيم منا ونقل عن
الواحدي منهم وفيه تامل لان الآية مكية والقضية مدنية
وايضا لا معنى لانذار جمع نارا اخبر عنها في نفس الانذار انه
لا يصليها اي لا يقاسي شدتها الا فلان والجواب الحق
عن الاستدلال باية الاتقى ان يقال اولا لو تم لدل ليلهم
على صرفها عن علي عليه السلم لكان صارفا لها عن ابي بكر ايضا
لانه حصل عنده لابي قحافة نعمة التربية وقد ذكر ابن الاثير
في جامع الاصول انه اسلم يوم الفتح وبقي الى خلافة عمر فلعلهم
في فرحهم هذا ارادوا ان يجعلوا تربية النبي ص مخرجا عن المدح
دون تربية ابي قحافة فان ادعوا ان ذلك الفرق بكفره
حين الانعام وان نعمة الكافر لا تجزى قلنا عندكم ان
القرآن دال في سورة لقمان والعنكبوت على وجوب اطاعة

كما هو الحق اي من جميع الوجوه والعجب انه قد قال
صاحب المواقف وشارحه ان الاحب في
حديث الطير عندنا الاعلى الاحب
لجهة ومن بعض الوجوه وقالا في تأييده
انه ليس نصا في التفضيل من جميع الوجوه
غافلين عن ان ظهوره في التفضيل في
اصل الفعل ح

الا بوين انسبين الكافرين الا ان يجاهدا للشرك وعندنا
ان الدال على وجوب الاحسان بهما في بني اسرائيل ونحوه
بقرينة عدم التخصيص في اللفظ وثانيا انه لو تم دليلهم كان
اقرارا بانه لم يحصل للنبي بالنسبة الى كل احسان اصلا
سوى تبليغ النبوة والاحكام مع ان النبي ص كان بارا
رحيما بالمؤمنين من اول البعثة الى آخره مشفقا عليهم في
كل باب وهذا مما يدل على قدح عظيم ديناني مطلوبهم وثالثا
انهم كيف قاسوا ارشاد النبي ص في عدم الاجر على ارشاد الانبياء
السابقين في عدم الاجر وقد قال الله تعالى في سورة حمعسق
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وفي سورة الفرقان
قل ما اسألكم عليه من اجر الا من شاء ان يتخذ الى ربه سبيلا
فانه يحتمل ان يقال ان ظاهرهما ان اطاعة اهل البيت عليهم السلام
اجر الرسالة وان تركها يقطع السبيل من العبد الى الرب
فيكون الاطاعة من اصول الدين وتركه كفرا والعلم بالمراد
عند الله وعند اهله فان قلت وقد قال تعالى في سورة الانعام
قل لا اسألكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعالمين وفي سورة

يوسف وما تسألهم عليه من اجر ان هو الا ذكر للعالمين وفي
سورة ص قل ما اسألكم عليه من اجر وما انا من المتكلفين ان هو
الا ذكر للعالمين قلت الجمع بين الآيات يحتمل وجوها الاول
جعل الاجر فيها بمعنى النعمة الخاصة من الآجر المختصة بما جرى
في الاشياع سواء كانت اليه او غيرها كما هو احد احتمالي
قوله تعالى في سورة سبا قل ما سألتكم من اجر فهو لكم ان
اجري الا على الله وهو اخص من الاجر او يكون الاستثناء منقطعا
كما يفهم مما رواه علي بن ابراهيم عن ابي جعفر عليه السلام في
حمعسق الثاني جعل الاجر اعم من النعمة المذكورة كما هو الاحتمال
الاخر في آية سورة سبا وتخصيص ما ليس فيه استثناء بالنعمة المذكورة
او بتمام الاجر بقرينة ما فيه الاستثناء الثالث جعل ضمير عليه فيما
ليس فيه استثناء راجعا الى القرآن لا الى التبليغ او الارشاد
او نحوهما ويؤيده بانه بقوله تعالى ان هو الا ذكرى للعالمين
بجعل ضمير هو راجعا الى القرآن فان معنى كونه ذكرى للعالمين
انه معجز واعجازه معلوم للعالمين اذا تأملوه علموا انه من جانب
الله وانه لو كان من عنده ع لم يكن معجزا فلا يكون يجوز سؤاله

عليه السلم عليه اجرا لانه ليس فاعله فليس من المتكلفين فيه
اى المتحملين المشقة المستتبعة للاجر فى فعله لا بنا لا تكون الا
للفاعل وكون المراد بالمتكلفين هنا المتصفين بالمساوات من
ابله مما يأباه المقام والعلم عند الله وايضا ورد ان الزمخشرى
والطبرسى والبيضاوى جعلوا المراد بالاجر اجرا من الاخذ من
المال اى المساكين والفقراء ولعله مبنى على استحالة ان شخص
من اطراف قوم ولا يحق من احد بالنسبة اليه من اول
تولده الى كبره نعمة فيكون المعنى حينئذ لا يوتى احد الا لا
وجه ربه لا لمكافاة نعمة وعلى هذا فلا تمسك وخامسا انه
يحتمل ان يراد نعمة تجرى نعمة لم تجز بعد ويجب جزاؤه فيكون
الاية اشارة الى ان الاتيان للتزكى انما يكون مرعا لولم
يبق فى ذمة المؤتى الحقوق الواجبة المالية او مطلقا من احد
من الناس او من احد مطلقا اى لا من الله ولا من الناس
لئلا يكون كفعل المسرفين المرائين واهل السمعة وسادسا ان
استدلالكم هذا يجرى مجرى التشكيك فى الضروريات
البديهيات لان كون احد اتقى من الاخر يستلزم ان يكون

مجموع

مجموع اعماله من حيث المجموع افضل بمعنى اكثر ثوابا عليه من
جميع اعمال الاخر اما مع اعتبار كون نفسه ايضا افضل من
نفس الاخر بمعنى اكمل واتم صفات كمال كالعلم والشجاعة
واما مع عدم اعتباره ولا شك ان كلا من الفضيلتين لم
يبلغ فيه احد من الامة درجة امير المؤمنين عليه السلام اما الثانية فظاهرة
عند المؤمنين وعند النواصب فانهم انما يسلمون انفسهم
وان كان كذلك لكن ذلك لا يستلزم ان يكون افضل
بمعنى اكثر ثوابا كما يظهر بالرجوع الى الشرح الجديد للتجريد وغيره
من كتبهم واما السر الذى وقر فى صدر عمر كما ذكره الغزالى
فى الاحياء ورجحه على الاعلم بالشريعة منه فلا ادرى ما معناه
ومن رواه واما الاولى فما دل عليه امور لا تحصى تحصل من
مجموعها بل بعض منها العلم ولنذكر هنا تيمنا اية وحديثا اما
الاية فقوله تعالى فى سورة فاطر انما يخشى الله من عباده العلماء
فان خشية الله والتقوى واحد والمراد بالعلماء الذين يؤدون
جميع فرائض الله بعلم ويقين وبصيرة ولا شك ان عترة
ائمة اهل البيت وشيعتهم الاخباريين يتبعون الظن الى

بالاجتهاد ويجوزون تقليد المجتهد وطريقهم منافية للآيات
البينات المحكمات الناهية عن اتباع الظن والاختلاف
عن ظن ودعواهم اسم العلم لجواز العمل بالظن مكابرة
صريحة لمقتضى عقولهم اذ جحدوا بالآيات واستيقنتها انفسهم
واما الاخباريون فعلمهم بجواز عملهم وبراءة ذمتهم به يحصل
بسبب علمهم بان مفتيهم من ائمة الهدى شاهد بالحق
كما في آية سورة الزخرف الا من شهد بالحق وهم يعلمون
وقد بين في الكافي في الخطبة وفي كتاب العقل في اول
باب اختلاف الحديث ١١ الحديث فالمعمول
عندنا ثم اضرب ايضا يوم الخندق قال الفخر الرازي
في تفسير قوله تعالى في سورة القدر ليلة القدر خير من الف شهر
هذه الآية فيها بشارة عظيمة وفيها تهديد عظيم اما البشارة
فهي انه تعالى ذكر ان هذه الليلة خير ولم يبين قدر الخيرية وهذا
كقوله عليه السلام لمبارزة علي مع عمرو بن عبد ود افضل
من عمل امتي الى يوم القيمة فلم يقل مثل عملهم بل قال افضل
كأنه يقول حسبك هذا من الوزن والباقي جزاف

اي

اشهى سيد انها كقوله تعالى والله خير الرازقين فاذا كان
عمل واحد منه اكثر ثوابا من جميع عمل الى كران كان
داخلا تحت لفظ امتي واضعافه لا تحصى فما ظنك بالمجموع
لا يقال ان الآية لا تفي بكمية وغزوة خندق كانت في المدينة
فلعل المراد بعمل امتي عملهم من الآن فيبقى الاعمال السابقة
من ابي بكر افضل او ان ابا بكر كان اتقى منه ثم في مكة ثم انقلب
الامر ويكفينا في الاستدلال لانا نقول الاول خروج عن
ظاهر اللفظ والثاني خروج عن الاجماع المركب وبعد انه
لو سلم عدم خروجه عن الاجماع المركب فآيات المدح
والوعد المعلق عليها مشروطة بسلامة العاقبة وكذا آيات
الذم والوعيد المعلق عليها مشروطة بسوء العاقبة لتخصيص كل
منها صاحبه فلا يدل الاخبار عنه بكونه في الحال تقيا ويوم القيمة
منجا من النار وراضيا بشرط سلامة العاقبة على عدم نسب
اليه بعد نزول الآية ومن تتبع آيات الوعد والوعيد علم
ذلك وليس ذلك بابدا المعنى الذي نسبه الينا
مخالفونا ثم تراجعنا الى ما قاله الفخر الرازي في تفسير

قوله تعالى في سورة طه ولقد قال لهم هرون من قبل الآية قال
وروي انه بينما رسول الله صلعم جالس ومعه اصحابه اذ نظر الى
شاب على باب المسجد فقال من اراد ان ينظر الى رجل من
اهل النار فلينظر اليه فسمع الشاب ذلك فولى فقال
الهي وسيدي هذا رسولك يشهد علي اني من اهل النار
وانا اعلم بانه صادق فاذا كان الامر كذلك فاسئلك
ان تجعلني فداء امة محمد وتشعل النار بي حتى تبر يمينك ولا تسع
النار لاحد فهبط جبرئيل عليه الصلوة والسلم فقال يا محمد بشر
الشاب باني قد نجيته من النار بتصديقه لك وفداء نفسه
لامتك وشفقته على الخلق انتهى ومن جوز امثال ذلك
فليجوز ما نحن فيه بطريق اولى لكنه لا يصح وذكرنا على
مذهب من لا يقول بالاحباط كما ذكره الامام في التبيان
في تفسير قوله تعالى في سورة النساء ان الذين آمنوا ثم كفروا
ثم آمنوا الآية حيث قال مجاهد وابن زيد يعني بذلك اهل
النفاق انهم آمنوا ثم ارتدوا ثم آمنوا ثم ازدادوا كفرا
بموتهم على كفرهم ثم قال واقوى الاقوال عندنا قول مجاهد

لان المؤمن على الحقيقة عندنا لا يجوز ان يكفر لان الايمان يستحق
عليه الثواب الدائم والكفر يستحق عليه العقاب الدائم بلا خلاف
فيهما والاحباط عندنا باطل فلو اجزنا الارتداد بعد الايمان
الحقيقي لادى الى اجتماع استحقاق الثواب الدائم والعقاب
الدائم والاجماع بخلافه انتهى وصرح بمثله في الاقتصاد وثانيها
انه يستحيل ان يكون شخص واحد داخلا تحت المتقابلين اعني
الاشقى والاتقى وهو كرداخل في الاول لانه قد وصف الاشقى
في سورة الاعلى بوصف هو اقرب مطابقة عليه مما وصف
به الاتقى في سورة الليل قال تعالى في سورة الاعلى سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله انه يعلم الجهر وما يخفى ونيسرك لليسرى فذكر
ان نفعت الذكرى سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى الذي
يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى قد افلح من تزكى
وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا والاخرة
خير وابقى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى
فانه يحتمل ان يقال ان اوحد بالتيسير لليسرى في قوله
ونيسرك لليسرى بعد اوحد بقراءة القرآن الذي هو حبان

كل شيء وبحفظ اشارة الى ان النبي ص كان يتمنى في امر
مخصوص ان يجعل خليفته وكان ذلك حب اليه وان لم تكن
كانت اسباب اظهاره مفقودة فوعده الله تعالى
بالتوفيق له وامره امرا على التراخي ان يذكره الى ان نزل
في سورة المائدة يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فصار
الامر فوريا واشار بان الشرطية في قوله ان نفعت الى ندرة
الانتفاع بنصب الخليفة وقوله من يتبع من الاصحاب لم
وقوله سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى اشارة الى ان المقرون
الى النفاق قليل والاشقى ويتبعه كثيرون واما تسلية فان
المخالف هو المعنى به وغيره لا يؤبه له فقوله ويتجنبها الاشقى الذي
اشارة الى ان الاشقى الذي لا يتبع الذكرى في نصب الخليفة
ثم بين في قوله بل تؤثرون الحيوة الدنيا ان جل الاصحاب
يتبعون الاشقى في امر الخلافة الا ترى الى الاستيناف و
التاكيد في قوله ان هذا لفي الصحف الاولى ولو كان المراد
حث اكثر الناس بالدنيا واعراضهم عن الآخرة لم يحتج
الى ذلك الاستيناف والبيان المؤكد لانه معلوم للطبيع

وفي كل زمان وكذا الكلام لو جعل هذا اشارة الى قوله
والآخرة خير وابقى ولا توهمن انه اقرب لان الجملة الاولى ليست
جزءا من الجملة الكبرى ولان الاستيناف والتاكيد انما يتعلقان
بالجملة المقصودة بالاصالة فهذا اشارة الى امر يستبعده العقول
وهو اتباع اكثر الاصحاب للاشقى في امر الخلافة وتركهم
فانه من الغيب انزل في الصحف الاولى والى هذا اشير فيما
رواه ابو جعفر الكليني رحمه الله في كتاب الحجة من الكافي في باب
فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية عن المفضل بن عمر
قال قلت لابي عبد الله ع قوله بل تؤثرون الحيوة الدنيا قال
ولايتهم والآخرة خير وابقى قال ولاية امير المؤمنين عليه السلام
ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى قوله ذلك نظير
قوله تعالى في سورة هود فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك
ولكن اكثر الناس لا يؤمنون فالمرجع في ضمير منه في سورة
هود هو بعينه المشار اليه في هذا في سورة الاعلى وقد قررنا
في هذه الحاشية في سورة هود ولا يقال يمكن ان لا يكون
المخاطب في بل تؤثرون الاصحاب باعتبار اكثرهم لانا نقول

وصية ه

الخطاب الجمعي الوارد في القرآن اصلا ان يرجع الى النبي
واهل بيته او اليهم والى الاصحاب او اليهم والى جميع هذه الامة
والاول معلوم عدمه ههنا اتفاقا والثاني والثالث لا يثبت
المطلوب وليس المقصود ان ما ذكرنا هو مراد الله تعالى حتى
يكون تفسيرا بالراي بل المقصود ابراز احتمال منقول
عن ائمة اهل البيت عليهم السلم وبيان انه اقوى مما عورض
من احتمالكم السخيف وتاسعا انه لو سلم ذلك نقول انه
يستحيل او يبعد عن الحكيم ان يقول لغير المعصوم بقية العمر انت
مجتنب النار او داخل الجنة لا محالة لان في ذلك نوع اغراء
له بالقبيح وبهذا طعن بعضهم في الاقتصار على رواية حديث بشارة
العشرة بالجنة وكان جمع منهم ايضا غيروا وابدعوا الانفسهم
ففعلوا ما فعلوا وعدم عصمته في بقية العمر متواتر معنى كما يظهر
من مطاعنه الكثيرة المنقولة في كتب الفريقين كالفرار
من الزحف يوم احد وحنين وغير ذلك من المذكورات
في المدونات وهذه الاية مكية فان قلت الاخبار عن
شخص بانه مجتنب النار او داخل الجنة او سوف يرضى

لا يستلزم

لا يستلزم عدم عذابه بالنار اصلا حتى يكون اغراء لجواز دخوله
معذبا وخروجه والمقصود الاستدلال بالاية على انه ليس
بكافر ليثبت امامته بالاجماع المركب قلت ينافي ذلك
الاستدلال كون النفي مطلقا كما هو مقصودهم وسياق
المدح وعاشرا ان ذلك الاتقى يجوز ان يكون النبي
ومدح الرئيس بانه ليس لاحد عنده نعمة يحتاج الى الجزاء مدح
عظيم واعلم ان المرجئة استدلوا بهذه الاية على ان العاصي
الذي ليس بكافر لا يعاقب بالنار اصلا قال الفخر الرازي
في المسئلة الخامسة والثلثين من كتاب الاربعين في ادلة
المرجئة ومنها قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى لا يقال قوله فانذرتكم نارا تلظى نار مخصوصة
وهي مختصة بالاشقى الذي كذب وتولى وان سائر النيران
يدخلها فساق اهل الصلوة لانا نقول جميع النيران لا بد وان
تكون متلظية والاية تقتضي ان النار المتلظية نصيب الكفار
وح يحصل المطلوب انتهى وفيه تامل لان هذه الاية مكية
وقد روى في الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب قبل

باب في ان الايمان مبثوث بجوارح البدن كلها عن ابي
جعفر عليه السلم في حديث طويل الفرق بين التكاليف في
الآيات المكية وبينها في الآيات التي هي بعد ذلك بالنسبة
في الاولى وعدم عقاب غير المشرك بالنار دون الثانية
وهذا يدل على بطلان استدلال المرجئة بهذه الآية على
المتنازع فيه وهو ان العاصي الذي ليس بمشرك في هذه
الا زان لا يعاقب بالنار اصلا كما لا يخفى ان قلت
فائدة قوله وسيجنبها الى آخره ومضمونه معلوم من قوله لا
يصليها الى آخره وما وجه الجمع بين مفهومه والحصر السابق
قلت قوله لا يصليها الى آخره باعتبار التكاليف المكية بناء
على كون المضارع للحال والاستقبال القريب والسين للاستقبال البعيد مجازا بحيث لا يمكن اجتماعهما في آن واحد
وقوله وسيجنبها الخ باعتبار التكاليف المدنية بناء على ان
كون السين للاستقبال القريب فيدل على ان الاتقى
من وجه والاشقى من وجه آخر وهو من اتقى الشرك دون
الكبائر وما ذاك حتى ذلك لا يصليها ان كان قبل نزول
التكاليف المدنية ويصليها ان كان بعده فلا لزوم ولا

شاني ويحتمل ان يكون فائدته الاشارة بصيغة المجهول الى
في قوله تعالى في سورة مريم وان منكم الا واردها كان على
ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها
جثيا مع تأكيد لان السين في نحو الوعد والوعيد كما هو
للاستقبال البعيد لمحض التأكيد ووجه الجمع ان مفهومه ان
الاوسط وهو من اتقى الشرك دون ما تحته من المعاصي اما
مع سوء السيئة وسرور الحسنة ان لم يتحقق الفرق المفهوم من
الرواية السابقة او مطلقا ان يحقق لا يجنبها ولا يلزم من
ذلك صليها لجواز الدخول مع مكث قليل او كثير دون
الم او مع الم خفيف لا يسمى صليا ولا هذا باولا عنها
وح مفهومه لا ينافي الحصر السابق كما لا يخفى وذكر ابن بابويه
في كتاب التوحيد في باب اسماء الله تبارك وتعالى ان المراد
بالاشقى والاتقى هنا الشقي والتقي وقال البيضاوي لا
يصليها لا يلزمها مقاسيا شدتها الا الاشقى الا الكافر
فان الفاسق وان دخلها لا يلزمها ولذلك سماه اشقى
ووصفه بقوله الذي كذب وتولى اي كذب الحق واعرض

عن الطاعة وسيجنبها الاتقى الذي اتقى الشرك والمعاصي
فانه لا يرضها فضلا عن ان يرضها ويصليها ومفهوم ذلك
ان من اتقى الشرك دون المعصية لا يجنبها ولا يلزم من
ذلك صليها فلا يخالف الحصر السابق انتهى وفيه نظر لان
صلى النار لا يعتبر فيه الخلود بل هو محض مقاساة حر النار
قال في القاموس صلى النار كرضي وبها صليا وصليا و
صلاء ويكسر قاسى حرها كتصلاها انتهى قوله لانه يكثر كثرة
وقيل تقلبت الضمير المرفوع للعلم والمجرد للنظر اي يحصل
عقيبه كليا ولا يحصل مع عدم تقدمه فلا يتوهم كون الابعد
بالعكس والمراد بالكثرة والقلة اعم من ان يكون باعتبار
الانظار او باعتبار المسائل والدلائل قال المص في الاقتصاد
في نظير هذا الاستدلال فان قيل الحكم ان يكون ذلك
بالعادة دون ان يكون واجبا فقد ذلك يبطل الفرق
بين الواجب والمعتاد ويؤدي الى انه لا فرق بينهما وان
يقول قائل اشتغال السواد بالبياض بالعادة وحاجة العلم الى
الحيوة بالعادة وغير ذلك من الواجبات فباي شي فرقوا

بينهما فهو فرقنا بين ان يكون ذلك واجبا او معتادا الهي ويمكن
ان يقال هنا انه يؤدي الى ان يقال عدم تخلف النتيجة
نفسها عن الدليل الكاشف على وجه الدلالة بالعادة وبطل
الانطباق فالباحث فيه لا يقال هذا الاستدلال صورته
صورة الدوران وهو يفيد الظن لانا نقول الدوران وجود
شي مع شي في صورته وانتفاؤه مع انتفائه فيهما ولا يعتبر
فيها الضرورة الكلية لا العادية ولا العقلية ولا القدر المشترك
بينهما فان قلت الضمير المرفوع في يكثر ويقل اما راجع الى
شخص العلم الكسبي او الى نوعه او الى العلم مطلقا كما هو ظاهر
العبارة لا سبيل الى الاول لانه لا يجري في الشخص كثرة
ولا قلة قال بعض في حد النظري ما يتوقف على النظر من
ان المراد توقف شخص العلم لا يجري هنا ولو رجع الى
النوع او الى العلم مطلقا توجه المنع على قوله وقيل تقلبه لجواز
حصول العلم الكسبي بدون نظر كما اذا علم احد كون زيد
في الدار بالاستدلال وعلمه آخر بالمشاهدة واثبات
الاختلاف النوعي بين العلم بشي اذا حصل ضرورة والعلم به

اذ احصل كسبا دونه خرط القتاد وايضا كون العلم الحاصل
بعد النظر لغو في الاستدلال لانه يكفي في اثبات الكمالات
كونه يكثر بكثرة لان اللازم اعم من الاعم والمساوي
ففي الضمير راجع الى العلم الكسبي اي العلم الذي هو من
فعلنا سواء كان نوعا من العلم او صنفا والمقصود هنا اثبات
انه ليس صادرا عنا بالفعل موجب له وانما احتاج الى زيادة
ويقبل بقيته لدفع حكم الوهم بكون عدم الانفكاك المفهوم من ورود
يكثر بكثرته اتفاقيا لا عقليا كما مر الاشارة اليه فان قيل
لا نسلم كثرة العلم بكثرة النظر لانه يشترط في افادة النظر الصحيح
العلم شروط غير لازمة للنظر الصحيح قال المحقق الطوسي في التجريد
وحصول العلم عن الصحيح واجب ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد
من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية وضده وحضوره
انتهى وجعل بعضهم ضمير شرطه راجعا الى حصول العلم لا الى
الصحيح كما ذهب اليه الشارح الجديد للتجريد ففيه ضمير شرطه
راجع الى الجزء الصوري كما يدل عليه الاستدراك في نعم
والمراد بالجزء الصوري فصل النظر فان حد النظر الحركة الذهنية

بعض

ولانه يقع العلم عنده مطابقا لما يطلبه بالدليل الا يرى ان من نظر في صحة الفعل من زيد لا يصح ان يقع له العلم بان عمرا قادر وكذلك من نظر في احكام الفعل لا يصح ان يقع له العلم بالهندسة وغيرها فعلم بوجوب هذه المطابقة انه متولد عن النظر من

بقصد تحصيل مجهول فالحركة الذهنية جنس له بمنزلة الجزء المادي
والقصد تحصيل فصل له بمنزلة الجزء الصوري والحاصل ان
النظر مجموع الحركة الذهنية والقصد بها الى تحصيل المجهول من معلوم
واشتراط الامور الثلثة فيه فالمعنى ان حصول العلم عن النظر
الصحيح واجب الى ليس له شرط غير لازم للنظر الصحيح فان
الشرط اللازم لا ينافي وجوب العلم عنه نعم يشترط في
حصول النظر نفسه امور باعتبار جزئه الصوري وانما
ذكر هذه الشروط مع ان لحصول النظر في نفسه شروطا غير ذلك
كالعقل والعلم بالضروريات الاولية لان هذه الثلثة مما كثر
التوهم في كونها شروطا للافادة لا للنظر نفسه ولا ينافي
ذلك ما ذكره المصنف بقوله وهذه العلوم التي ذكرناها شرط في
توليد النظر العلم لا في صحة وجوده لان المراد انها ليست شروطا
لوجود النظر مطلق ولا ينافي ذلك كونها شروطا لوجود النظر
الصحيح في نفسه قوله ولانه يقع العلم عنده مطابقا لما
يطلبه بالدليل المطلوب بالدليل هو الواقع من طرفي النقيض
في قضية بدون العلم بخصوصه والدليل يوجب جعل متعلقه

بخصوصه والمراد بالمطابقة المطابقة باعتبار الموضوع والمحمول
اللذين فيهما النسبة الحكمية دون كيفية النسبة الحكمية من الايجاب
الواقع او السلب الواقع فان المطابقة للواقع من لوازم العلم
ولا دخل لها في هذا الاستدلال وعدم المطابقة في العلم
بان عمرا قادر باعتبار الموضوع وفي العلم بالهندسة باعتبار
المحمول ان اريد به العلم بهندسة زيد اي مقداره بالنظر في
الحكام الفعل بكسر الهمزة اي احكام فعل زيد والهندسة في
اللغة معرب اندازه ولو اريد بالهندسة مسائل علم الهندسة
كان عدم المطابقة باعتبار الموضوع والمحمول معا وحاصل
الدليل انه لو كان حصول العلم عقيب النظر الجامع للشروط اتفاقيا
بدون ايجاب لكان نسبة النظر الى جميع العلوم على السوية
فيستحيل ان يكون مطابقا لما يطلبه دائما وهذا نظير الاستدلال
بالمطابقة كلام زيد للغة العرب في كل ما يتكلم به في بيان اغراضه
على انه عارف باللغة العربية بناء على استحالة ان يكون
الاتفاقي بهذا الاستمرار والمطابقة والا لم يبق فرق
بين الواجب والاتفاقي اصلا كما في تقرير الدليل الاول

لا يقال

والنظر لا يولد الجهل على وجه لانه لو ولد لم يخل ان يكون النظر في الدليل او النظر في الشبهة

لا يقال لو تم هذا الدليل لكانت الامارة موجبة للظن لان
الظن الحاصل بها لا يكون الا مطابقا لانا نقول المراد انه
يقع ان يقع دائما فلا يستدل بمحض المطابقة بل مع دوامه
المطابقة او نقول تقرير الدليل هكذا لو كان العلم عقيب النظر
اتفاقيا وبدون ايجاب لكان اما لعدم المقتضي او لوجود
المانع والثاني باطل اذ لا يتصور مانع الا المعارض وهو محال
لان تعارض الدليلين محال والامارة تضمحل بمعارضة الدليل
وكذا الاول لاستحالة المطابقة كما مر وفيه انا لا نسلم انحصار
المانع فيما يعارض الدليل فان مانع العلم اعم من مانع
المعلوم قوله والنظر لا يولد الجهل اي ليس شيء من النظر
موجبا عقلا للجهل المركب بشيء من حيث انه نظر اي دون
ان ينضم اليه شيء خارج عن حقيقة النظر ليس من جنس النظر
ولا لازما لما هو من جنس النظر كالاعتقاد الباطل ونحو ذلك
قوله ان الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم قد اختلفوا وهم
في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل على مذاهب ثلاثة احدها
واختاره الفخر الرازي انه يستلزمه مطلقا سواء كان فساده

من جهة المادة او من جهة الصورة لان من اعتقد ان
العالم قديم وكل قديم غني عن العلة استنتج ان لا يعتقد
ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل ومراده تحقق
الاستلزام في القسمين في الجملة لان كل نظر فاسد يستلزمه
بقرينة دعوى الجزئية في استلزام النظر الصحيح العلم وقد مر ما
فيه وقال شارح المواقف قد يقال ان دليله اذا
ارشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني
التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة
يستلزمه ظاهر البطلان وقال شارح المقاصد التحقيق انه
انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق
والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم انتهى وانت
خبير بعد ما حررناه بفساد دليله ان اراد ايجاب النظر من
حيث انه نظر وصحته ان اراد الاستلزام في الجملة وبانه
لا فرق بين فساد المادة وفساد الصورة فانه قد تكون
المادة صحيحة والصورة من الضروب الغير المنتجة للمطلوب مع
الاعتقاد جهلا بانه منتج له الا يرى الى ان شارح المواقف

توهم في حاشية المطالع تبعا لظاهر عبارة شرح المطالع
في بحث تقسيم اللازم الخارج عن الماهية بانه اما بوسط
او بغيره ان الاكبر لو كان ذاتيا للاوسط والاوسط عرضا
مفارقا ثابتا للاصغر في الشكل الاول كانت النتيجة
ضرورية لان القياس من الصغرى المطلقة والكبرى
الضرورية في الشكل الاول ينتج الضرورية وهو ظاهر
البطلان لان الاكبر لو كان ذاتيا للاوسط والاوسط عرضا
مفارقا عن الاصغر كانت الكبرى مشروطة عامة مؤلفة
مع صغرى مطلقة وهما لا ينتجان ضرورية بل النتيجة هي المطلقة
ولو اراد كون الاكبر ذاتيا لافراد الاوسط لا كونه ذاتيا
لمفهومه فقط لخرج عن المبحث الذي هو فيه من تقسيم اللازم
الخارج عن الماهية فاعتقاد من يعتقد الضرورية في النتيجة جهلا
لفساد الصورة فقط وان كان توهم محشي المطالع لفساد
المادة وهي صغرى القياس المشار اليه بقوله لان القياس
من الصغرى المطلقة الخ ثم الفرق فيه بين الدليل على
اصطلاح من جعل المفرد دليلا كالاصوليين واصطلاح

واصطلاح من الجهل القول المؤلف من القضايا دليلا كان لسفسطة
وجعل النظر في الدليل المفرد من وجه ولانه مستلزما للعلم
وفي الشبهة المفردة غير مستلزم للجهل اصلا وجعل المؤلف
سواء كان شبهة او دليلا مستلزما للاعتقاد بالشبهة كما توهمه
شارح المواقف باطل لان النظر في الشبهة المفردة و
المؤلفة من حيث انها شبهة يوجب الجهل واستلزام
الدليل المفرد للمدلول عليه غير استلزام النظر فيه للعلم به كما مر
فلا يصلح للفرق ويظهر بما حررنا انه لا فرق بين المفرد والمركب
في الدليل والشبهة فان النظر في الدليل المفرد والمركب يستلزم
العلم كما مر والنظر في الشبهة المفردة والمركبة يستلزم الجهل
وثانيها انه لا يستلزمه مطلقا وهو المختار عند الجمهور وقد مر ما فيه في
في ابطاله وثالثها ان الفساد ان كان في المادة استلزمه
والمقصود الجزئية كما مر والا فلا اذ الضروب الغير المنتجة
لا تستلزم اعتقادا اصلا لا خطا ولا صوابا وفيه ما مر فان
قيل النظر في الضروب الغير المنتجة لا يستلزم الخطا بذاته
بل بما يقارنها من اعتقاد الانتاج قلت فح لا فرق بين

المادة

ولا يجوز ان يولد النظر في الدليل الجهل الا انا بينا ان النظر في الدليل يولد العلم ولا يجوز في شيء ان يولد
الشيء وضده ولو ولد النظر في الشبهة الجهل لكان يجب ان كل من نظر فيها ان يولد الجهل كما ان كل من نظر في
الدليل ولد له العلم ونحن نعلم انا نظر في شبهة المخالفين فلم يتولد لنا الجهل منه

المادة والصورة كما مر **قوله** لم يجعل الحصر مبني على المراد
في الشق الثاني النظر فيما هو الدليل على الوجه الذي يدل وانما
سماه شبهة لان افضاءه الى الجهل انما يكون لاشتباهه
بالدليل عليه في ذهن من يفضيه اليه **قوله** النظر في الدليل
يولده اي النظر في الدليل من الوجه الذي يدل كما مر بيانه
قوله لكان يجب ان كل من نظر فيها ان يولد له اي
على ان يولد او حاله ان يولد قال في المواقف ولو صح
هذا لم يكن الصحيح مفيدا للعلم والا لكان نظر المبطل في حجة المحق
يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات
والمبطل لا يعتقدها قلنا هو مشترك اذ شرط افادته الجهل الاعتقاد
الشيء وانت بما حررناه محل النزاع عالم ببطلانه قال الامدي في
الاقتصاد فان قيل لو ولد النظر العلم لولده في الحكم مع انهم
ينظرون كنظركم قلنا لو نظروا كنظرنا لولد لهم العلم كما ولد لنا
فاذا لم يحصل لهم العلم علمنا انهم اخلوا بالشرط من شرائطه ومتى
فرضنا انهم لم يخلوا بشيء من ذلك فهم عالمون الا انهم كانوا يكونون
الشيء ومراده بقوله لو نظروا كنظرنا ان لا يزيدوا على النظر

ولانه لو كان شيء من النظر يولد الجهل لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين النظر الذي يولد العلم والنظر الذي يولد الجهل ولا بين الدليل والشبهة وانما يعلم كونه دليلا بعد ان حصل له العلم بالمدلول فاما قبل حصوله فلا يعلم دليله وما ادى الى قبح كل نظر ينبغي ان يحكم بفساده لانا نعلم ضرورة حسن نظر اليشير من امر الله تعالى

الا ما هو من جنس النظر والحركة الذهنية الى ان يلحقا جميع المواد الضرورية الاولية للمطلوب رجوعا منها الى المطلوب رجوعا مخصوصا كما مر تفصيله وبه يندفع ما اعترض الفخر الرازي على هذا الدليل بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم حقيته المعتقدات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك قوله ولانه لو كان شيء من النظر يولد الجهل اه قد ظهر بما حررنا به المتنازع فيه ان النظر لو كان مولدا للجهل لم يكن ذلك لاعتقاد فاسد لا في المادة ولا في الصورة بل للحركة الذهنية من حيث انها حركة ذهنية بدون انضمام فليس لحركة ذهنية اليه ومعلوم ان الحركة لو كانت قبيحة بما هي حركة مخصوصة ولا تقدم الخصوصية على اشتباهها كانت كل حركة قبيحة قوله اذ حصل له العلم اي زمان حصوله او بعده فان قبل العلم بالدليل مقدم على العلم بالمدلول زمانا قلت المقدم زمانا هو العلم بذات الدليل لانه قبل الترتيب الذي يتوقف عليه العلم بالمدلول زمانا

واثر

والنظر الذي ذكرناه لا يصح من كامل العقل فلا بد من ان نبين ماهية العقل والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلا مثل ان يجب ان يعلم المدركات اذا ادركها وارتفع عنها اللبس وان يعلم ان الموجود لا يخلو من قدم او حدوث وان المعلوم لا يخلو من وجود او عدم تمّ

٣٤٦

والترتيب قبل العلم بالمطلوب زمانا واما وصف كونه دليلا فهو انما بعد العلم بالمطلوب زمانا او معه قوله حسن نظر كثير فيه اشارة بالمفهوم الى قبح بعض الانظار المعلوم خصوصيتها قبل اشتغالها كالنظر فيما لا ينفع في الدنيا والدين او ينفع مع ترك الاحوج الانفع قوله والنظر الذي ذكرناه اي الحركة الذهنية المخصوصة بقصد تحصيل المجهول التي تولد العلم ويمكن ان يراد جنس النظر قوله لا يصح الا من كامل العقل اي لا يتحقق ولا يصدر الا من كامل العقل ويمكن ان يراد انه لا يخلو عن الفساد الا من كامل العقل المراد بكامل العقل العاقل وهذا اشارة الى رد ما ذهب اليه ابن سينا واتباعه من انه يشترط في افادة النظر في الدليل من اوجه الذي يدل تفطن الاندراج اي اندراج الاصغر تحت الاوسط الحكم في الكبرى فان المتناهي في البلادة قد يرتب المقدمتين المتينتين البديهيتين الاوليتين على هيئة الشكل الاول بقصد تحصيل المجهول ولا يحصل له العلم بالمطلوب فلا يكون النظر مولدا للعلم لاحتياجه في حصول العلم عقيبه الى انضمام ليس نظر اليه ودخل له

النظر لا يمكن وجوده من غير العاقل والعاقل لا يكون الا منفطنا
للاندراج فهو لكم ان المتناهي في البلادة قد يرتب الى اخره
باطل فان كل من يرتب كذلك يعلم المطلوب لانه عاقل
وكل من لا يعلم لا يقدر ان يرتب كذلك لانه غير عاقل
فقط فان الاندراج شرط لوجود النظر او لازم لوجوده هو
لازم لوجوده لانه شرط لافادته العلم بعد وجوده وكذا
الكلام لو جعل العلم بالضروريات الاولية شرطا لافادة
النظر العلم قوله فلا بد ان يبين انه ذلك ليتضح انه لا يمكن صدور
النظر المذكور الا من العاقل قوله والعقل هو مجموع علوم اذا
حصلت كان الانسان عاقلا العقل يطلق بالاشتراك على
معان منها ما هو مناط التكاليف الشرعية والعقلية وفسر بغريزة
يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وهذا عجز
مانع لان المجنون ليس جبلة الا لعدم سلامة الالة وايضا معرفة
الضروري والنظري قبل معرفة العقل مما يتعسر او يتعذر
وقريب منه تفسيره بالوصف الذي يفارق به الانسان
سائر البهائم او غريزة يتهيأ بها درك العلوم النظرية لانه يرد على

١٧١

الاول والاول وهي الثاني فالاولى ان يفسر بغريزة يكشف
عنها مجموع علوم ذكرها المص وضابطها العلم بنحو قولنا الموجود
اما قديم او حادث اي بعد التوجه اليه والعلم بنحو قولنا هذا
الثوب ابيض مع ارتفاع اللبس كالبعد المفرط ونحوه والعلم بنحو
وجود مكة بعد تواتره اليه وهذا يستلزم العلم بالقسمين الضروريات
وبالنظريات التي تجري مجراها ولو اكتفى بواحد من القسمين لكفى
لانها متلازمة هذا ولكن ظاهر الاقتصار عدم التلازم حيث
قال واذا حصل بعضها او لم يحصل شيء اصلا لم يكن عاقلا وقد
اشار المص الى ان هذه العلوم ليست نفس العقل بل هي كاشفة
عن الغريزة التي لا يمكن حدها الا بها بقوله اذا حصلت كان
الانسان عاقلا فانه لولا ان المراد ما ذكرنا لكان ذكره لغوا
ومشتملا على الدور ولورد عليه ايضا ان الغافل عن العلوم
والنائم يسميان عاقلين مع فقد العلوم المذكورة ويطرد ذلك
ان كون العلوم الضرورية نفسها احد معاني العقل كما هو
الغزالي في الاحياء باطل ومنها كون الشخص مستفيد العلوم
مستفاد من التجارب بمجاري الاحوال فان من حنكته التجارب

ويعلم وجوب كثير من الواجبات وحسن كثير من المحسنات مثل وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وحسن الاحسان
ويعلم قبح كثير من المقبحات مثل الظلم المحض والكذب العاري من نفع ودفع ضرر والعبث وغيرها عدد تام
تمت

وذهب المذاهب يقال انه عاقل في العادة ومن لا ينصف
يقال انه غبي غمر جاهل ومنها النفس الناطقة باعتبار مراتبها
الاربع في استكمالها وزعم الفلاسفة ومن تبعهم يطلق على نفس
ملك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ومنها ملكة اعمال
العقل الذي هو مناط التكليف فيما خلق لاجله كما روي عن
ابي عبد الله عليه السلم انه قال العقل ما عبد به الرحمن واكتسب
به الجنان وعليه اطلاقات الكتاب والسنة في نحو قوله تعالى
نقلا عن الكفار لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وقوله
ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون
قوله وان المعلوم لا يخ لا ينافي ذلك ذهاب بعض العقلاء
الى الواسطة لانهم خصصوا المعدوم بما هو اخص من نقيض الموجود
قوله ويعلم وجوب كثير من الواجبات اي وجوبها العقلي الاصلي
وكذا المراد بحسن كثير من المحسنات وقبح كثير من المقبحات
والضابط لهذا الكثير ما كان وجه وجوبه او حسنه او قبحه
فيه لا يتعداه الى غيره بان يكون لطفا فيه ويجي بيانه في
فصل في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه وفي فصل في ان

ويعلم تعلق الفعل بالفاعل وقصد المخاطبين ويمكنه معرفة ما يمارسه من الصنائع ويمكنه ايضا معرفة مجاري الاخبار
وغير ذلك فاذا حصلت هذه العلوم فيه كان كامل العقل يصح منه الاستدلال على الله تع وعلى صفاته
وعلى صدق الانبياء عليهم السلم منه

العبادة لم يرد بوجوب العمل بالقياس وفي اخر فصول الكتاب
ولا ينافي ذلك انكار بعض العقلاء قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
اما اولا فلانه محض اتباع هوى المعارضة وحمية ناشية عن
امرين الاول شبهة لا يقدرون على دفعها وقد بينا الحق
في دفعها في المقدمة الثانية من مقدمات بيان الكاشف الثاني
حبهم جواز ذنوبهم على الغير واما ثانيا فلان بعضهم اقروا باستحقاق
الذم على الترك وانكروا استحقاق العقاب وتوهموا اشتمال
القاعدة عليه وبعضهم اقروا باستحقاق الذم على الترك
وانكروا كونه لنفس الفعل بدون ملاحظة العادات والشرايع
ومقصود المص حصول استحقاق الذم على الترك ولم ينكره احد
واحترز بقوله كثير عن الواجبات الشرعية والتجربية والعادية
فان العلم بوجوبها لا يلزم العقل المبحوث عنه هنا قوله وغير
ذلك هذه اي من المحسنات والمقبحات الداخلة في ضابطة
الكثير المذكورة قوله ويعلم تعلق الفعل بالفاعل اي كون
كل حادث له محدث اما بلا واسطة او بواسطة ما هو موجب
فلا ينافي هذا ذهاب بعض العقلاء الى كون الافعال المولدة

حوادث لا محدث لها كما هو بين اهله قوله وقصد
المخاطبين بكسر الطاء اي المتكلمين والمراد العلم بمتداول من
اللغة التي نشأ بين اهلها ويمكن ان يرجع ضمير العلم بعدم
حمل اللفظ على محض منطوقه فيما يعلم بمجرى العادة ان القصد
الى زائد مع معاشرة اهل العرف والعادة كان يقول
السيد لعبده المعاشر للناس ارفع هذا الكوز من عندي
فيرفعه ثم يضعه في موضعه الاول ويعتل بانك ما امرتني الا
بالرفع وانا رفعته فان قيل بعض الفقهاء يفعلون مثل ذلك
كما في الحيل التي تخلص بها المشتاق الى اقراض الربا وامثاله
والمشتاق الى منع الخمس والزكوة عن ظاهرها كان البايع
يعلم البايع والمشتري انه لا يسوي الا درهم بالف دينار
بملاحظة ما يقرضه البايع او بقصد انه يحسب الالف دينار
من الخمس او الزكوة وانه ليس الا تغيير الصورة لا الحقيقة
قلنا بعض من يفعل ذلك لم يباشر اهل العرف بقدر ما يعلم
به ذلك وبعضهم يعلمون ويفعلون بمقتضى هواهم قال تع
في سورة يونس واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم

اذا لهم مكر في آياتنا قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون
ما تمكرون عبر عن ارسال الكتبة لاعمالهم او عن ضده لانهم
باعطائهم المال مع حمله تعالى بما يفضي الى مكرهم بالمكر من
عجيب مكرهم في آيات الله تع ما ذكر في آية سورة البقرة
ان الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع
مثل الربوا واحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة
من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان هذه
الاية تسمى في احاديث اهل البيت عليهم السلم مثبتة كما في
الكافي في كتاب الايمان والكفر في الثالث والثلاثين من العاشر
من باب الكباير وفي كتاب المعيشة في الاول من باب
السحت فانهم عليهم السلم عدوا في تلك الاحاديث من
الكباير الربا بعد البينة ووجه التسمية انها موعظة صريحة الدلالة
على تحريم البيع المشتمل على هذه الحيل باعتبار ان المراد بالقيام
في قوله لا يقومون القيام بالحجة والعذر في استحلال البيع

المشتمل على الحيلة للتخلص عن الربا والمراد بالذي يتخبطه الشيطان
من المس من شرب الخمر والسكر بحيث كلما قام سقط ومن
للسببية والظرف متعلق بتخبطه والمس كناية عن الجماع
او ذلك اشارة الى التشبيه في السقوط واللام في البيع
للعهد الخارجي وهو الذي شاع وذاع بين اكلي الربا من
البيع المشتمل على الحيلة والمراد بمثل الربا انه ليس ربا بل
هو شبيه الربا بقرينة زيادة لفظة انما وبقرينة انه لم يقل
انما الربا مثل البيع وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا عطف
على الاقرب وهو قوله انما البيع مثل الربوا فهو تتمة كلام اكلي
الربا ومرادهم ان الله احل احد المثلين وحرم الاخر ومع
ذلك اهل المكر قالوا في تاويل هذه الاية امورا عجيبة خارجة
عن سياق هذه الاية وعن قواعد العربية منها انهم جعلوا
قوله واحل الله البيع وحرم الربوا من قول الله تعالى ردا
على قول اكلي الربوا وعطف على قالوا او حالا عن ضميره
نحو ذلك وقالوا انه لم يقل انما الربوا مثل البيع لارادة
المبالغة في استحلالهم الربوا وهذا عجيب مبني على التغفل

ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها بالعقد لوجهين احدهما انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات صارفا عن فعلها
وعلمه بوجوب كثير من الواجبات داعيا الى فعلها وصارفا عن الاخلال بها سمي عقدا تشبيها بعقال الناقة التي
يمنعها من السير والثاني انه لما كانت العلوم الاستدلالية لا تثبت الا مع ثبوت هذه العلوم سميت عقدا تشبيها
ايضا بعقال الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح وصف القديم بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه منه

او التغافل عن ان المبالغة في المنهي عنه يستلزم ضعف النهي
والتخصيص في العقد مع عموم المعنى يوجب قصور التعليل ولا
سيما تخصيصها بامر نادر جدا او غير متحقق اصلا ومثل هذه
الركاكة لا يليق بكلام اوساط الناس فضلا عن القران المعجز
وفي نهج البلاغة في ذيل ومن كلام له عليه السلم خاطب اهل
البصرة على جهة اقتصاص الملاحم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال فلي
ان القوم سيفتنون باموالهم الى قوله ويستحلون حرامه
بالشبهات الكاذبة والاهواء الساهية فيستحلون الخمر بالنبيذ
والسحت بالهدية والربا بالبيع قوله ووصفت هذه العلوم
الخ فيه مسامحة كما ذكرنا والمقصود ووصف هذه العلوم كالنفس
عنه قوله صارفا عن فعلها ليس المراد انه لا يقع معها شيء
من المقبحات للعلم بصدورها عن كثير من العقلاء بل المراد
انه يقتضي عدم فعلها اقتضاء ما وكذا الكلام في الداعي
والتشبيه بالعقال يجب ان يكون تشبيها من جميع
الوجوه قوله لا تثبت اي لا يحصل شيء منها ولما كان
حصول العلم مستغنيا بدون ثبوته ورسوخه قال لا تثبت

واما الامارة فليست موجبة للظن لذاتها والناظر فيها عندها النظر ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة
واحدة من جهة واحدة ولا يحصل لجميعهم الظن فلو كانت موجبة لوجب ذلك كما يجب ذلك في الدليل الا ترى ان
الجماعة اذا نظرت في الدليل من الوجه الذي يدل حصل لجميعهم العلم ولا يحصل لبعضهم دون بعض وليس كذلك الظن

قوله ولا يحصل بافكارنا اي في الرتبة الثانية قوله لان هذا المعنى اي
لان كون بعض العلوم لا يثبت الا ببعض آخر لا يصح فيه
تعالى قوله واما الامارة فليست موجبة للظن يعني
ان النظر في الامارة ليس موجبا للظن ونظيره ما مر من ان في
استلزام النظر في الدليل العلم وعدم استلزام النظر في
الشبهة الجهل ان المقصود هنا ان النظر في الامارة لا يصل
الى حد يستلزم بدون انضمام شيء آخر خارج عن حقيقته ليس
من جنس النظر ولا لازما له الظن بشيء والمراد بالامارة امر
معلوم تحققه وانه يكون الغالب مع تحققه تحقق شيء آخر هو
امارة له وانه لا يستلزم عقلا تحققه من حيث كذلك وقولنا اثر
معلوم تحققه احتراز عن قول من يقول بالاجتهاد وجب السلام
في الصلوة والغالب في الواجب فهذا ان تركه مبطل لها فانه
ليس امارة للابطال بتركه انما الامارة له ما هو امارة لوجوبه
ان لم يضعف بحيث ينتفي الظن بابطال الترك كما يستحق
بانه بعيد هذا وقولنا وانه يكون الغالب معه تحقق ما هو امارة
له احتراز عما يفيد الاعتقاد المبتدأ كاتباع الهوى والميل الى الشهوات

فانه ليس الغالب معه وجود المعتقد وان كان الغالب معه
وقوع الاعتقاد بل وان فرضنا انه يستلزم الاعتقاد وقولنا
وانه لا يستلزمه عقلا احتراز عن الدليل سواء علم كونه على الوجه
الذي يدل وظن او اعتقد او لم يصدق به اصلا ففي
الاول يحصل العلم بالنتيجة وفي الثاني الظن لكن بامارته اي امارة
الظن الاول وفي الثالث الاعتقاد وفي الرابع لا يحصل
تصديق بها اصلا ولو اكتفى عن هذا القيد بالغلبة كان
ممكنا لان الغالب يشعر بتحقق مغلوب وقولنا من حيث
انه كذلك احتراز عما يصلح لكونه امارة بالنسبة الى من
لم يعلم تحققه او كونه مستتبعا لما هو امارة له في الغالب او
اعتقد استلزامه له عقلا فانه ليس امارة ولا شبهة بالنسبة
الى الاولين وهو شبهة بالنسبة الى الاخير والمنطقيون
يجعلون ذات الامارة مجموع قضايا دالة على تحقق المقصود
التي اعتبرناها في الامارة قبل الحيثية نحو قولنا زيد يطوف بالليل
والغالب دون اللازم في الطائف بالليل انه سارق
فمفهوم الامارة اي حدها عندهم قول مؤلف من قضايا

متى سلمت فلب عنها قول آخر ولا يستلزمه عقلا من حيث انه كذلك وليعلم ان قول من يحكم بالظن والاجتهاد بان السلام واجب في الصلوة وكل واجب فيها فتركه مبطل لها ليس بامارة عند المنطقيين لكون ترك السلم في الصلوة مبطلا لها بل هو دليل لانه يصدق عليه حد الدليل عندهم لزيادة قيد متى سلمت في الحد عندهم وليس امارة له عند الاصوليين ايضا بل الامارة المجموع المركب من امارة الصغرى وامارة الكبرى ان اقتضى الظن بالنتيجة بتوسطهما والاول ط ولا امارة ههنا بيان ذلك ان الظن بالصغرى والكبرى المرتبتين على الشكل الاول لا يستلزم عقلا الظن بالنتيجة لجواز ان يكون كل واحد من الظنين في الضعف بحيث لا يورث الظن بالنتيجة وتبيين ذلك بوجه هو ان الصغرى لو كانت مظنونة باضعف الظنون بحيث لا يمكن اضعف منه و كانت الكبرى معلومة قطعا كان الظن بالنتيجة كالظن بالصغرى في القوة ولا شك انه كلما تطرق الضعف في الاعتقاد باحدى المقدمتين مع بقاء الاخرى على ما كانت عليه تطرق الضعف

وعليه ما بيع الشرح حيث جعله امارة مستلزمة للظن فتدبر

بالنتيجة فاذا كانت الكبرى في الصورة المذكورة ظنية لم تكن النتيجة مظنونة اذ لا يمكن الا اضعف من الاضعف المذكور ولو فال قائل ان الظن في قوته قابل للقسمة الى غير النهاية فلا يوجد اضعف بحيث لا يمكن اضعف منه قلنا اولا انه مكابرة و ثانيا انا نجري الكلام في اضعف متحقق بالفعل في احد الامثلة الثلثة وهيهنا انه لا يتعلق بمقدمة الا حين كون الاخرى معلومة وهو بحيث لو تعلق بها مع كون الاخرى مظنونة لوجد اضعف منه وثالثا ان المقصود القدح فيما قيل من ان قولنا فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق امارة يستلزم الظن بالنتيجة قطعا ويكفي الاحتمال ولا يخفى ان الظن في كبرى هذا المثال غير متحقق فمن يظن بالسرقة لامارة الطوف بالليل بل العلم كذبها حاصل لو لا بنا في ذلك علمه بان الغالب في الطائف بالليل انه سارق فالاولى جعل الامارة ما قلنا واستلزام الظن بالملزوم للظن باللازم كليا ممم كما سيجي في فصل في ان الاخبار قد يحصل عندها العلم ثم لو فرضنا ان الظن بهما يستلزم للظن بالنتيجة

انه مرشايع الشرح والمحشى الشيرازي في بحث اجاب القطعوا ايه علم تنه

فليس النظر فيهما مستلزماً لكن يظهر مما حررنا سابقاً ان
الظن بهما خارج عن حقيقة النظر وليس من جنسه ولا لازما
له ولهذا قد ينظر جماعة في امارة واحدة من جهة واحدة مع ان
تفاوت فيما يرجع الى النظر قال سيدنا الاجل المرتضى
رحمه الله تعالى في الذريعة ومضى كثيرا ان حصول الظن عند
النظر في الامارة ليس بموجب عن النظر كما نقوله في العلم الحاصل
عند النظر في الدلالة بل يختار الناظر في الامارة لا محالة لمن
قوة الداعي وليس ذلك بواضح لانهم انما يعتمدون في
ذلك على اختلاف الظنون من العقلاء والامارة واحدة
وهذا يبطل باختلاف العقلاء في الاعتقادات والدلالة واحدة
فان ذكروا اختلال الشروط وعند تكاملها يجب العلم امكن ان
يقال مثل ذلك بعينه في النظر في الامارة انتهى وفيه ان
الفرق بين الدليل والامارة ان الدليل اذا نظر فيه من الوجه
الذي يدل لم يمكن انضمام امر من الخارج اليه يصرف الناظر
عن العلم بالمدلول ولا يحتاج استلزامه للعلم الى عدم المانع
كما مر عند قول المص والنظر في الدليل الخ لان تعارض القطعيين

وتحصيل لاحد منهم الظن دون آخر فوين كما ذكره المص

محال

محال والامارة لا تصلح لمعارضة الدليل وهذا بخلاف
الامارة لانها اذا اخذت من الوجه الذي هي امارة ونظر
فيها نظرا صحيحا يمكن انضمام امر من الخارج اليه يصرف الناظر
عليه عن الترتب عليه لان تعارض الامارتين ممكن فيحصل
التوقف واذا عارض الدليل الامارة غلب عليها فهو المحصل
المهم من جهة واحدة اي من الوجه الذي هي امارة عليها
وقوله فلا يحصل لجميعهم الظن مبني على ان بعضهم يطلع على معارض
لها اما مساو او اقوى الا ترى انه ربما ينتفي الظن بعد
حصوله بالامارة مع تذكر ما حصل عنه بخلاف العلم الحاصل
بالدليل فلا يرد هذا الاعتراض على من يدعي ان النظر الصحيح
في الدليل من الوجه الذي يدل مطلقا موجب للعلم بخلاف النظر الصحيح
في الامارة فانه ليس شيء منه موجبا للظن كما مر ولا على من
يدعي ان بعض النظر الصحيح في الدليل مولد للعلم بخلاف النظر
الصحيح في الامارة فانه ليس شيء منه مولد الظن نعم يرد
هذا على من يحكم بان النظر الصحيح في الدليل مطلقا مولد للعلم
وذلك لتخلف التوليد عن النظر الصحيح في المدركات وعن النظر

في الكبرى والصغرى الكسبيتين بدون كسبهما كما مر ورد
ايضا على من يدعي ان النظر الصحيح في الدليل من باوجه الذي
يدل مطلقا مولد للعلم ولا يكتفي بالايجاب وجعل الشرط في
التوليد ما نقلناه عن المعم وذلك لتخلف التوليد عن النظر
في المدركات وان كان صحيحا ومن الوجه الذي يدل قوله
قدس سره **فصل** في ذكر اقسام افعال المكلف سيكرر
هذا الفصل لطول العهد عند الاحتياج اليه في الكلام في
الافعال في فصل في ذكر جملة من احكام الافعال ثم بعضه
في الكلام في الحظر والاباحة وكان ذكره هنا في المبادي راي
حادث بعد ذكره ثمة كما مر **قوله** افعال المكلف هذا
يشعر بان المقصود بيان اقسام الحكم الشرعي دون العقلي
وح يراد بالمدح والذم ما يستحق الثواب والعقاب
الاخرويين فانه لا تخصيص للحكم العقلي بفعل المكلف لجريانه
في افعال الصبيان المراهقين ونحوهم البهائم الا ان افعال
التكليف شامل للتكليف العقلي ايضا ويؤيده انه اخذ
المعم في حد القبيح في ذكر جملة من احكام الافعال استحقاق بفصل

الذم

الذم من العقلا بل اكتفى به ثمة وفيه انه مع كونه تكلفا
يخدشه ان الظاهر من العبارة ح ولا سيما من اكتفائه
ثمة تساوي النظائر في الاقسام وليس كذلك لان الوا حب
العقلي قد لا يكون واجبا شرعيا فالمعم في اخر مبحث الوقت
من تهذيب الاحكام الوجوب على ضروب عندنا منها
ما يستحق بتركه العقاب ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق
بالاخلال به العقاب وان كان يستحق به ضربا من
اللوم والعتب انتهى وايضا سيحكم المصنف بعد اعادة
هذا المبحث في فصل في ذكر جملة من احكام الافعال
بانه لا يجوز ان يقع شي من القبيح من الانبياء والرسل
والائمة المحفظين للشرع ولا يصح هذا الا اذا خص القبيح
بالقبيح الشرعي وجعل الكلام فيه لما مر من وقوع
العتب على الانبياء عليهم السلم وايضا لا يتحقق فيها
المباح كما مر بانه في الفصل الاول عند قول المعم الخطاب
اذا كان طريقا له وفيه ان مذهب المصنف تحقق
المباح فيها كما مر هنا كل مع ما فيه والمندوب تعم من فعل

[illegible]

المكلف اذا كان المكلف موجدا له سواء كان اختياريا
او ايجابيا محضا او ايجابيا شبيها بالاختياري كفعل المضطر
للداعي الموجب بكسر الجيم واطلاق الفعل على نحو الموت اذ
نحو مات زيد مجرد اصطلاح من النحويين ولا
ينافي ذلك كون الاسناد في مات زيد حقيقة لغوية ولو
خص الفعل بما كان مقدورا كما ذكره المصنف في
فصل في ذكر جملة من احكام الافعال كان ذكر الشروط المتقدمة
لغوا ويظهر بذلك انه ليس المقصود باضافة الافعال
الى المكلف اضافتها من حيث انه مكلف قوله اذا كان
عالما بها او متمكنا من العلم بها اي بجميعها التي تعلم بها
الاحكام الواقعية واعلم ان ظاهر كلام المصنف هنا
عدم تميزه بين الاحكام الواصلية والواقعية ويؤيده
حكمه بعدم جواز الاجماع بعد الخلاف بلا ترجيح في فصل
في كيفية العلم بالاجماع وهذا غرض عليه ثم المحقق الحلي
في رسالته في الاصول بما حاصله ذلك وايضا ظاهره
عدم تميزه بين الاحكام العقلية والشرعية وقد ... التميز بين

في الحاشية الاولى قوله وهو غير ساه عنها المراد ان
المسهو عنه لا تكليف فيه من حيث هو مسهو عنه لانه
قبيح ولا ينافي ذلك كون التكليف حاصلا في مبادي السهو
كما في ظاهر قوله تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم
ساهون قوله ولا ملجئ اليها ليس المراد بالملجئ المجبر
فيه للتقية ونحوها فانه قد يكون واجبا كما اشتهر من جواز
اكل الميتة في المخمصة وقد يكون محظورا كما في ارتكاب الدم
المعصوم بل المراد ما يكون فعل العبد معه صادرا عنه بالالجاء
المحض اذ فعلا لداع موجب باعتبار ما يقتضي مع الامر
خلقي او نحوه حاصل من غير العبد فيه لمنع المجموع من الترك
فانه حينئذ فعل اضطراري شبيه بالاختياري وليس من
شانه ان يتصف بالحسن والقبح ولا يصح التكليف
وذلك كان العاقل اذا دام فاقدا يغمض جفنه كلما قرب
ابرة من جفنه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع ان فعل
لا تابع لداعيه بالجملة حتى انه قال بعضهم انه انما يغمضها
بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما

بضرورة الترك لا ينافي الاختيار اصلا ولا شك ان
عدم التجي شرط لانه لا فرق بين فعل الغير في قضاء وضعا
الغير الاختياري فاذا جوز اتصاف الثاني بشيء من
اقسام الواقعي حتى الاباحة فليجوز في الاول ايضا وهو سفسطة
فان قلت اي سر في الفرق بين الجهل والسهو من
التجي قلنا سره جواز خطاب زيد في الوجوب بان لا
يفعل هذا الا ان يكون ملجأ فانه لا تكليف لك به وفي
الاباحة بهذا مباح لك اي ان شئت فعلت وان
شئت لم تفعل الا ان تلجأ فانه لا يجري فيه الاباحة وذلك
لانه لا تنافي بين كون زيد ملجأ وفهمه الخطاب الاستثنائي
وهذا بخلاف الجاهل والساهي فانهما لا يصح خطابهما
بالاستثناء المنافاة بين الجهل والسهو وبين فهم الاستثناء
الماخوذ بشرطهما اما الجهل فظاهر واما السهو فباعتبار
وقت تعلق الخطاب وتحقق فائدته وهو وقت الفعل
فلا ينافي ذلك جواز فهمه قبل فعل المسهو عنه وهذا لا يجري
في اصل الخطاب قبل الاستثناء فانه لم يوجد فيه شرط الجهل

والسهو

والسهو فيجوز خطاب الجاهل والساهي به في ضمن خطاب
عام يعلمه بعض المخاطبين بخلاف الخطاب الاستثنائي
فانه لا يخاطب به الا غير العالم به من حيث انه غير عالم او
الساهي عنه من حيث انه ساه عنه **قوله** لا يخ من ان
يكون حسنا او قبيحا الحصر يدل على ان المكروه داخل في
الحسن لكنه لم يذكره في اقسامه واستدرك ذكره بعد ذلك
لانه اخس اقسامه فكانه ليس بحسن والقريشي انه لم يحصر الحسن
في الاقسام المذكورة له اولا هنا وفي فصل في ذكر جملة من
احكام الافعال فالحسن ما لا يكون فاعله مستحقا للذم والمراد
بالمقسم والقبيح ما يستحق فاعله الذم فلا يرد ان هذا الحصر
ينافي ما سيجيء بعيد هذا من ان المكروه ليس بقبيح **قوله**
لان فعل الساهي والنائم الخ وكذا فعل الجاهل الغير المتمكن من
العلم والظاهر انه انما لم يذكره لان القوم لم يخالفوا فيه والظ
ان النائم مثال للملجأ فقط ويحتمل ان يكون مثالا للجاهل ايضا
فالخلاف في الجميع **قوله** اذا كان فيه جهة الحسن او القبح
ما يكون معه الفعل حسنا او قبيحا فلا شك في ان الجاهل

ان اراد بجهة الحسن او القبح

منقر الكمال والنقصان ولا في ان يعتبر فيها جهة الحسن او القبح بمعنى

الجاهل الغير المقصر والساهي والملجئ فيها جهة الحسن او القبح بمعنى
استحقاق التحسين او التقريب الا التقدير او لا في ان الجاهل
والساهي من الجهل والسهو مخاطبان بخطاب تكليفي ليس فيه
استحقاقهما بخلاف الملجئ كما مر فالاحسن ان يجعل محل
الا دلين داخلا في الحسن والقبح بمعنى الحسن والقبح على تفسير
الاول او واقعي والثاني الواصلي وجعل فيهما داخلا في الا
دون الثاني كما مر مرارا الخلاف محل الاخير وان اراد بجهة
الحسن والقبح ما يقتضي الاتصاف باحدهما ان لم يمنع
مانع فلا شك في اتصاف افعال الجاهل والساهي والملجئ
بها اذا لم يكن منعه الجهل والسهو والالجاء لكانت حسنا او قبيحا
بمعنى استحقاق التحسين والتثريب وانه ليس فيها استحقاق
اصلا بالفعل وبظهر بذلك ان العبارة المنقولة عن القوم
غير منقحة اللهم الا ان يكون اذا اطرفا لقال ولا يكون من تتمة
عبارة القوم ويكون اشارة الى اعتراض عليهم بناء على
الاحتمال الثاني وهذا النزاع يشبه النزاع في مدلولات الالفاظ
قوله ضرب منه ليس له صفة زائدة على حسنه المباد منه

ابي على الجبائي

كونه في اقل مراتب الحسن وفيه انه ينافي الحصر في الحسن
والقبيح وجعل المكروه خارجا عن القبيح كما سيذكره ويحتمل
ان يكون المراد بعدم استحقاق المدح على فعله وتركه وبتركه
عدم استحقاق الذم على فعله وتركه **قوله** وذلك يوصف بانه
مباح اه قد مر سابقا امتناع تحقق المباح العقلي في حق
الله تعالى للزوم العبث وهو ممتنع في حق العباد ايضا لذلك
لان العبث وان كان لا يذم العباد عليه مطلقا بل اذا
كان في حصوله مشقة فانه لا يذم العباد عرفا على تحريك انمله
بدون نفع او لحظة زائدة ولو ذمهم ذام على ذلك لاستحق
الذام الذم لكن لا شك ان تركه اولى من فعله فهو مرجوح تاركه
وان لم تكن فيه مشقة فيدخل في المكروه لا في المباح
واما المباح الشرعي فلا شك في تحققه في حق العباد
وخلاف الكعبي ليس فيه فانه انما توهم ان كل مباح باعتبار
واجب باعتبار آخر وربما نقل عنه انه قال كل مباح مامور
واستدل عليه على ما قيل بان كل مباح ترك حرام او
ترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب

الكعبي ان كل مباح مامور به الخ انتهى اي حث في مختصر الاصول

ويمكن تقريره بان كل مباح ترك حرام اي سبب ترك
حرام بمعنى انه يتوقف عليه ترك حرام وهو يستلزم له اذ
الامر بالقيام او النهي عنه ترك للقذف وتناول الطعام
ترك للقتل ونحو ذلك وكل ترك حرام اي كل ما هو فرد
لترك الحرام وتفسه واجب وهذا ينتج كل مباح يتوقف عليه
واجب وهو سبب له فيحتاج الى ان نضم اليه قولنا وكل
ما يتوقف عليه الواجب وهو مقدور واجب ولا سيما
السبب المستلزم كما سيجي وحينئذ ينتج كل مباح واجب فهو
مركب من قياسين والاول منهما قياس المساواة
ويمكن تقريره بجعل المراد بترك الحرام في المقدمة الثانية ايضا
ما هو سبب له ويحذف المقدمة الثالثة ويبنى على الكبرى وتخدش
اولا وكما يخدش الاول لزوم استعمال لفظ واحد في القياس
مرتين بمعنيين متغايرين اللهم الا ان يقال انه بمعنى واحد
لكن يقدر في الاول مضاف والتقدير كل مباح علة ترك
حرام او سببه او نحو ذلك وخص التقدير به لظهور عدم
صحته الا به بخلاف الثاني و في هذا الاستدلال البحث من

وجوه البحث الاول وهو القوي منع صغرى القياس الاول
مستندا بان صدقها انما يكون اذا صدق ان يقال امور
الاول ان كل مباح ضد الحرام الثاني ان ترك احد الضدين
يستلزم فعل الضد الاخر او بدل وجودي عنه الثالث
ان ترك احد الضدين يتوقف على فعل الضد الآخر او بدل
وجودي عنه الرابع ان ترك احد الضدين يتوقف على
فعل الضد الآخر او بدل وجودي من الابدال التي كل
واحد منها مقدور للعبد والاول مم وبعد تسليمه الثاني وبعد
تسليمه الثالث وبعد تسليمه الرابع اما منع الاول فلانا
نعلم ان تحريك انملة ولحظة زائدة مثلا قد يكون ضد
لا يتفاوت ترك حرام بوجودهما وعدمهما وبالجملة اكثر
من الاشياء لا يدل على الكلية واما منع الثاني فلانه ذهب
بعضهم الى انه يجوز خلو المكلف عن جميع الافعال الوجودية
ولا شك ان الخلو عن الحرام واضداده اقرب الى الجواز
من الخلو عن جميع الافعال الوجودية ويمكن ان يكون هذا
مراد من قال انه اي المباح غير متعين له لكن اي لترك

الحرام فليس بواجب واما منع الثالث فلان فعل احد
الضدين يتوقف على ترك الضد الاخر لما اشتهر من ان
رفع المانع من شرائط الفعل فلو توقف ترك احد الضدين على فعل
الاخر لزم الدور المحال فلا يتوقف ترك حرام على مباح سواء
كان المكلف غير متوجه الى الحرام اصلا او كان ممن توجه الى
الحرام واشتاق اليه وفرضنا انه يعلم انه لو لم يفعل المباح
لفعل الحرام ويندفع بهذا ما قيل وهو وان تعلم بادنى تامل
ان ما استدل به الكعبي من ان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب انما يتم في هذه الصورة الثانية اذ في الصورة
الاولى لا يصدق ان فعل المباح مثلا مما لا يتم الواجب الا
به بمعنى انه يتوقف فعل الواجب عليه انتهى وذلك لانه
لو فرضنا علمه بالغيب وانه يفعل الزنا لو خلا بامراة ولم
يشتغل بضد الزنا واني له ذلك العلم وانما هو ظن غالب
لم يلزم كون ضد الزنا مما يتوقف عليه الواجب الذي
هو ترك الزنا لما مر فلا يلزم وجوبه لذلك ولو استدل
على وجوبه بوجوب ما علم او ظن بظن متاخم للعلم انه لو

افاد المحقق الشيرازي في حاشية شرح المختصر في
مسئلة المباح غير مامور به م

لم يفعل

لم يفعل لفعل حرام بدليل شرعي كان هذا استدلالا آخر
ورد بما استدل به على وجوب القيام عن مكان فيه
مانع عن فسق كالاب والامير قبل قيام المانع مع ظهور
انه ليس مما يتوقف عليه ترك الفسق والا لخرج المكلف في
بعد قيام المانع عن الاختيار والتكليف وهذا غير استدلال
الكعبي لان المراد بما لا يتم الواجب الا به ما يتوقف عليه الواجب
لا ما يشمله وما يستلزم وجود الواجب وجوده بدون توقف
او ما يشملهما وما يعلم انه لا يقع بدونه اتفاقا بدون ان يكون
مستلزما له واعلم ان الظاهر مما قيل في بحث مقدمة الواجب
التي هي من ابن الحاجب في المختصر
ان الفاضل خالف المشهور في تحرير محل النزاع في وجوب ما لا يتم
الواجب الا به وجعل المتنازع في وجوبه ما لا يتم الواجب
الا به بمعنى يشمل الموقوف عليه واللازم الغير الموقوف عليه
ولذا مثل تارة بترك الاضداد للواجب واخرى بفعل
الضد للمحرم فح لا يستلزم صدق صغرى القياس الاول
للكعبي صدق هذا الامر الثالث ويتوجه على الكعبي ما حسبه
القائل تحقيقا من منع وجوب ما لا يتم الواجب الا به ولكن

فيما ذهب اليه الفاضل بحث لان للكعبي ان يقرر دليله كما
قررنا فالاولى الترديد والاستفسار عن مراده او تقريره
على المشهور كما قررناه وهو اولى ضرورة ان النزاع في وجوب
المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه الواجب وارادة ارادة ما يعلم
ما لا يتم الواجب الا به وكيف يتصور ضد الواجب على ما ليس
تاركه مذموما بتركه وانما يذم لما يقارن تركه الحجب ان
القائل ما قاله اخيرا في وجوب السبب ايضا واما منع
الرابع فنقول في سنده ان من اضداد الحرام الداعي
الى تركه اي العلم بالمصلحة او النفع فيه بل هو الضد اللازم للترك
الفعل الاختياري ودواعي الاضداد ولغوه وهو غير مقدور للعبد
بل من فعل الله تعالى اما مطلقا او اذا كان ضروريا ولا يخفى
ان هذا مبني على ان الداعي الى الاختياري مطلقا او بعضه
موجب لحصوله كما هو مذهب ابي الحسين البصري من المعتزلة
ومن تبعه من المجبرة وقد ابطلناه في المقدمة الثانية في
اوايل الحاشية الاولى وبينا ان من شرايط القدرة
حصول الداعي في كل واحد من الفعل والترك في الجملة فهذا

السند

السند مندفع لكن يظهر بما ذكرنا انه يرد على الكعبي امر آخر فانا
نردده ونقول ان اردت بالحرام ذات الحرام سواء كان
متصفا بوصف الحرمة ام لا فلا نم ان تركه واجب فان من
لم يتصور الزنا او شرب الخمر او تصورهما وليس فيه داعي اليهما
في الجملة لا يجب عليه تركهما لعدم امكان صدورهما عنه
اختيارا لما بينا في المقدمة الثانية فسقوط المنع على كبرى
القياس الاول وان اردت بالحرام ذاته مع وصف كونه
حراما وهو انما يكون مع تصوره والقدرة عليه وحصول
داعي في الجملة اليه فيرد سند آخر لمنع الامر الاول فان
القذف بالنسبة الى من لم يتصوره او لم يقدر عليه او ليس
فيه داعي اليه ليس حراما فليس الامر بالقيام او النهي عنه خ
ضد الحرام البحث الثاني النقض بانه لو تم ما ذكرت لزم ان
يكون الزنا مثلا واجبا لتوقف ترك السرقة عليه او بدله وهو سبب لم
وجوابه ان ما يتوقف عليه الواجب انما يكون واجبا اذا
انحصر تحصيل الواجب فيه اذ لم يتعلق به نهي على حدة فانه لو تعدد
افراد ما يتوقف عليه وتعلق ببعضها نهي كان الوجوب منحصرا

في الافراد الباقية فان قلت لو انحصر الوجوب في الافراد
الباقية لكان الاتي بترك الزنا في ضمن الضد المنهي عنه كالسرقة
غير مطيع للنهي عن الزنا وغير تارك له حقيقة وانه باطل ضرورة
قلت انما يرد ذلك لو كان الانحصار مدلولا للنهي عن الزنا
وحده واما اذا كان مدلول المجموع النهيين النهي عن الزنا والنهي
عن السرقة فلا يرد بيان ذلك ان النهي عن الزنا انما يدل
لو دل على وجوب احد الاضداد وجوبا لا كوجوب الآخر
صريحا لخطاب شرعي فان المامور به شرعا صريحا لا يصح
الا اذا فعل بقصد الامتثال الا ان يقوم قرينة على خلافه او المامور
به على طريق توقف المامور به صريحا عليه على العكس من
ذلك فان الصلوة في الثوب الطاهر صحيحة وان كان تطهيره
بالماء الغصبي كما اشتهر ووجوب احد الاضداد انما هو عند
من جاز كل منها ومن جاز بعضها فقط والنهي عن السرقة
اذا انضم اليه دلا جميعا على الحصر المزبور البحث الثالث
قيل انه يلزم ان تكون الصلوة حراما اذا ترك لها واجب
لانه سبب الحرام وسبب الحرام حرام وهذا ايضا ضعيف لان

لان تبرئه باجتناب الجنس كما تقدم اشتهى وفي كل من الاعتراض
والجواب نظر اما في الاعتراض فلان الواجب الذي ترك
بالصلوة ان كان موسعا فلا نم ان سبب تركه حرام وكذا
ان كان مضيقا مساويا اي بكون المكلف مخيرا بينه وبين
الصلوة وان كان مضيقا غالبا على الصلوة بان يكون على
وجه مع ضيق وقت الصلوة كتخلية المكان الذي غصبه
وكحفظ دم معصوم ونحوهما فلا نم عدم حرمة الصلوة حينئذ اي
حرمة خالصة لئلا يرجع الى جواب القايل واما في الجواب
فلان هذين الجنسين لازمتان لهذه الصلوة المشخصة
بمعنى انه ليس للمكلف اختيار فيه بان يتمكن من صدور
شخص هذا الفعل عنه مع جهة منهما دون اخرى والا لم يكن
الصلوة سببا للحرام بل تكون مجامعة له فقط كصلوة
الناظر الى امراة يحرم عليه النظر اليها وهو خلاف الفرض في
الاعتراض على الكعبي وهو خارج عن المتنازع فيه ايضا
كما يدل عليه تحرير هذا القائل محل النزاع وذلك لان
ضم الغصب الى الصلوة حينئذ بسبب فعل او ترك صادر

مغصوبا اي بكون اهتمام الشارع بالصلوة اكثر منه به وكذا ان كان مضيقا او

عن المكلف مباين للصلوة مجامع لها والمتنازع فيه
او احد بالشخص المتصف بكونه صلوة وبكونه غصبا فهذه
الصلوة المتنازع فيها مع ملاحظة جميع جهاتها اللازمة
لها المحسنة والمقبحة لا تخلو من ان يكون الاولى فعلها او
تركها او يستوي طرفاها وعلى تقدير الاولوية اما ان يصل
الى حد الوجوب او الحرمة ام لا فيدخل في احد الاقسام فقط
لا في قسمين باعتبارين وذلك لبداهة امتناع
ان يجتمع استحقاق مدح واستحقاق ذم على فعل واحد
شخصي باعتبارين لازمين لتشخصه وقيل فيما [illegible]
بقوله كما تقدم للاستدلال على جواز ان يكون للواحد
بالشخص جهتان فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى وذلك
كالصلوة في الدار المغصوبة فيجب لكونها صلوة ويحرم
لكونها غصبا الى قوله لنا ان السيد اذا امر عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في
ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة
والنهي عن المكان ولنا ايضا لو لم تكن صحيحة لكان لان

متعلق

متعلق الوجوب والحرمة واحدا اذ لا مانع سواه اتفاقا
واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر
الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه
عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى
لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق انتهى وفي كل من
الاستدلالين نظر اما في الاول فاما اولا فلان الذي
في صورة خياطة العبد في ذلك المكان ايحصل غرض
السيد في الخياطة وهو الانتفاع بخياطته لان السيد
ممن ينتفع بالاتيان بنفس المامور به ويتضرر بتركها
ويحصل غرضه لا يستلزم الاطاعة له ولو كان يحصل
غرضه اطاعة له لكان خياطة الثوب لا لامر السيد اطاعة
له سواء كان في غير ذلك المكان او فيه وليس كذلك
والامر والنهي فيما نحن فيه صادر عمن لا يتضرر ولا
ينتفع ولا يعتد بالاتيان بالمامور به الا بقصد الامتثال
والاطاعة كما في قوله تعالى في سورة البينة وما امروا الا

ليعبدوا الله مخلصين له الدين الا حنفاء فثمة قرينة خارجية
على ان المقصود من الامر وقوع الفعل لا الاطاعة كما في
الاوامر الكفائية ونحوها كالامر بدفع العدو وازالة النجاسة
ونحوهما وهو غير ما نحن فيه لان المقصود جواز اجتماع
الاطاعة والعصيان وانفكاك احدهما عن الآخر وايضا المفروض
عدم القرينة الخارجية المذكورة فان قلت نحن نعلم
ان السيد اذا قال لعبده كن في بلد كذا والا ضربتك
عشرين سوطا ولا تكن في موضع كذا منه والا ضربتك
عشرة اسواط ثم كان في البلد في الموضع الذي نهاه عنه
فانه لا يستحق الا عشرة اسواط ولو لم يكن مطيعا اصلا
لكان مستحقا لثلثين سوطا قلنا ان كان سقوط الاستحقاق
هنا لعدم الاطاعة كما فيما نحن فيه كان المستحق في
الصورة المفروضة ثلثين سوطا وكذا اذا كان في البلد
في غير الموضع الذي نهاه عنه لا لامر السيد واما اذا كان
سقوط الاستحقاق لعدم وقوع المأمور به وسقوط عدم
الاستحقاق لوقوع المأمور به سواء كان مطيعا ام لا

كما يشعر قوله والا لان ظاهره انه خطاب وضعي
يدل على تعليق امر على مجرد ترك نفسه هو في صورة المأمور
به فهو خارج عما نحن فيه فلا يرد ذلك اي عدم استحقاق
الثلثين نقضا علينا في الصورة المفروضة واما ثانيا فلانا
نعلم بديهة انه لا فرق بين هذه الصورة وان يقول
السيد خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان ثم خاطه
في ذلك المكان ولا بينهما وبين ان يقول السيد خط
هذا الثوب الا في هذا المكان ثم خاطه في هذا المكان ومعلوم
انه ليس مطيعا في هاتين الصورتين الاخيرتين اصلا وانهما
بمنزلة ان يقول خط هذا الثوب في مكان كذا مشيرا الى
مكان غيره فرض انه نهى عن السكون فيه فان قلت
هذا جار في الكفائي ونحوه ايضا فيلزم ان لا يصح الجهاد
بالسيف المغصوب ولا ازالة النجاسة بالماء المغصوب
قلنا نعم جار فيهما ايضا وذلك لانه لم يات المجاهد بالسيف
المغصوب مثلا بالمأمور به وانما اتى بالمنهي عنه لكن
يسقط التكليف عنه اضطرارا بل بفعله مرة اخرى كلا اذا

فعله غيره فهو في فعل ما يشبه المأمور به حصل غرضه من الامر تر
ان يفعل غيره المأمور به ولا يثاب اصلا وفي فعل
المنهي عنه ليس تركه غيره فيعاقب لا يقال حصل الغرض
في المسئلة لان الاول امر والثاني هو ان الامر بالخياطة
والنهي عن الكون فيما خاطه فيه ليس مما نحن فيه وهو
كون شيء واحد واجبا وحراما لان المأمور به الخياطة والمنهي
عنه الكون في مكان كذا وفرد كل منهما غير فرد الآخر فهو
كالامر بالصلوة والنهي عن النظر الى الاجنبية فانه لو نظر
اليها في اثناء الصلوة لم تكن الصلوة باطلة لانا نقول
هذا المثال قاصر في مثال والاقتضى كون احد الفردين
متشخصا للآخر ومعلوم ان الخياطة في مكان مغاير بالتشخص
للخياطة في مكان آخر وهذا بخلاف الصلوة والنظر الى
الاجنبية واما في الثاني فاما اولا فلانه مبني على ان المأمور به
بالذات نفس الماهية الكلية وانما تكون الافراد مأمورا بها
بالعرض وسلمنا انه صحيح سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي ام لا
فان معناه ح ليس الا كون الفرد مأمورا به باعتبار انه

فرد لذلك

فرد لذلك الكلي وهذا لا يتوقف على وجود الكلي الطبيعي ولكن
نقول الواجب على العكس من ذلك فان مفهوم ما يعاقب
تاركه لا الى بدل ليس صادقا اولا وبالذات على المفهومات
الكلية بل بعض المنطقيين لم يجعلها من افرادها الحقيقية اصلا
كما يرشدك اليه الخلاف المشهور في نحو قولنا كل حيوان
جسم من انه هل يشمل الحكم طبيعة الانسان كما يشمل افرادها
ام لا ولا ينافي ذلك كون علة وجوب الافراد كون طبايعها
مأمورا بها بالذات وح نقول متعلق الوجوب والحرمة هيهنا
واحد حقيقة والجهات الكلية ليست نفسها قبيحة او حسنة بل
هي مقبحة او محسنة لافرادهما والاختلاف فيها اختلاف
في الحيثية التعليلية لا التقييدية خصوصا على مذهب القائل من
ان المأمور به الفرد المطابق للماهية الكلية لا نفس الماهية والمفروض
في جواب شبهة الكعبي كما مر ان اجتماعهما في الفعل المعين من
لوازم ذلك الفعل المعين بمعنى انه ليس للمكلف اختيار في
ان يتمكن من صدور وتشخص هذا الفعل عنه مع جهة منهما
دون الاخرى وهو المتنازع فيه فان الصلوة في الدار المغصوبة

لو امكن تحقق شخصهما بدون ان يكون فرد الغصب كان
كون المكلف في المكان غير مأذون له الا مع فعل لا ينافي الصلوة
ككشف الرأس او اعطائه شيئا في يد المصلي فانه يكون ضم
الغصب المباح فعلا آخر صادرا عن المكلف منضما الى
الصلوة كالنظر الى الاجنبية حين الصلوة فيكون فرد الغصب
مغايرا لفرد الصلوة ذاتا ايضا وهو ليس بشارع فيه كما
يظهر مما حررناه القايل المشارع فيه انما المشارع فيه اجتماعهما
في تشخص واحد بالذات متغاير بالاعتبار ورد ثانيا فلانا
لو سلمنا ان الواجب بالذات هو الطبيعة فقط فلا نم ان
المانع من الصحة منحصر في كون متعلق الوجوب والحرمة واحدا
لم لا يجوز ان يكون المانع كون الفرد الآتي به من المامور
به راجحا وكون الفرد الآتي به من المنهي عنه مرجوحا واجتماعهما
في فرد واحد محال كما ينافي الاستدلال ثم انه يرد على
استدلال القايل المعارضة باستدلالنا به على نقيض
ما استدل به عليه البحث الرابع انه لو كان كل مباح
مامورا به لكان واجبا بناء على ان الامر للوجوب ولكان

واجبا لكان واجبا مخيرا لعدم تعينه لترك الحرام لامكان
الترك بغيره ولا يجوز كونه واجبا مخيرا الا انه يجب ان يكون
واحدا من امور معينة وليس كذلك ههنا ولو كان مدعى
الكعبي ان كل مباح واجب كان هذا البحث ساقطا لعدم
حاجته الى الشرطية الاولى لا يقال لا نم ان الامر للوجوب الشرعي
الذي هو مقابل للمباح الشرعي والكلام فيه لم لا يجوز ان
يكون للوجوب العقلي كما سيجيء تحقيقه لانا نقول الامر ههنا في
ضمن النهي الشرعي عن الحرام الشرعي كما يفهم من الدليل وهو
يقتضي الوجوب الشرعي وفيه بحث لانا لا نم انه لو كان
واجبا لكان واجبا مخيرا قوله لعدم تعينه لترك الحرام لامكان
الترك بغيره قلنا لو سلم وانما هو في بعض المواضع لا يدل
على التخيير فان الامر به انما هو في ضمن النهي عن ضده وهو
كما اذا قال لا تفعل ضد الزنا وليس فيه تخيير بين الاضداد اصلا
لانه لا تردد فيه فكذا ما نحن فيه وكون افراد ضد الحرام
في بعض المواد كضد الزنا مختلفة الحقايق او الاسماء او مختلفهما
لا ينافي كونها افراد الواجب المعين قيل على قوله لانه يجب ان

ولان بعد نقل عن شارح المختصر

يكون واحدا من امور معينة اراد تعيينها شخصا فخلاف
الاجماع فان خصال كفارة اليمين ليست كذلك وان اراد
تعيينها نوعا كما في خصال كفارة اليمين فانه يحصل ترك الحرام
متعين بالنوع لا نزاع واجب او مندوب او مكروه او مباح
انتهى وفيه نظر لان مفهومات تلك الانواع وافرادها انما
هي مبينة في الكتب المدونة لا في نهي نهي عن حرام حرام في
الخطابات الشرعية والوجوب التخييري انما يتصور بالنسبة الى
نرى ان انقسام صلوة المغرب الى الافضل اي في اول
الوقت والى ما في وسطه وآخره لا يوجب تخييرا فيها على المشهور
الا اذا كان الامر بها صادرا على جهة التردد في نفس الخطاب
وامثلته كثيرة قوله اذا دل فاعله على حسنه يجي في فصل
في ذكر جملة من احكام الافعال انه للاحتراز عن فعل القديم
تعالى العقاب بالعصاة فانه بصفة المباح وليس بمباح وفيه
اولا ما مر من انه ليس بصفة المباح ايضا وثانيا انه لا حاجة
اليه لعدم دخوله في مقسم القسم هنا وهو فعل المكلف اللهم الا
ان يقال ان المقصود هنا تقسيم الحسن مطلقا وتعريف اقسامه

[illegible]

وهو قيد القسم هنا لا نفس القسم وظاهر العبارة ان الجاهل
المتمكن من العلم مدلول بنفس الدلالة لا استلزام العلم بالمدلول
عليه قوله وغير ذلك كالممكن والجائز واعلم انهما كما يطلقان
على المباح يطلقان على معان اخرى فان الامكان في
اللغة الاقدار والتمكين والجواز في اللغة النفوذ والمضي ثم الامكان
والجواز اطلقا على الاباحة وعلى اربعة معان اخرى فانهما
قد يطلقان على رفع وجوب الطرف المقابل ويسمى امكانا
عاما وقد يسمى جوازا عاما وقد يطلقان على رفع وجوب
الطرفين ويسمى امكانا خاصا وجوازا خاصا وكل منهما
بحسب نفس الامر ويسمى امكانا وجوازا واقعيا وقد يحسب
الذهن ويسمى امكانا وجوازا ذهنيا واكثر ما يطلق عليه
التجويز الذهني فهذه اربعة معان والوجوب المأخوذ
في كل منها اعم من الوجوب شرعا ومن الوجوب عقلا
والوجوب عقلا عندنا اعم من استحقاق الذم على الترك
ومن الوجوب بالذات الذي هو احد المواد الثلث واعم
منه ومما بالغير وليس المراد برفع الوجوب رفع القدر

[illegible]

المشترک حتی تخصص الجواز بل المراد المفهوم المردد بین رفع
هذا الوجوب و رفع ذاک الوجوب فتعمیم الامکان حسب
تعمیم الوجوب فیشمل یطلق الجائز علی المباح و علی ما لا یمتنع
ای عند ابن الحاجب
شرعا او عقلا و علی ما استوی الامران فیه و علی المشکوک
فیه فیهما باعتبار ان الشیء و مقصوده ما ذکرنا الا ان عدم
تعمیم الوجوب عقلا المعبر عنه بالامتناع عقلا فالمعنی الاول
ما لا یمتنع ای ما لا ضرورة فی طرفه المقابل فی نفس الامر شرعا
او عقلا و لیس مراده بقوله عقلا ما یشمل عدم الحرج العقلی
لانه لا یتصور عنده حرج عقلی نعم لو وقع هذا فی کلام من ذهب
الی التحسین و التقبیح العقلیین لکان مراده الاعم فان
تعمیم الجواز بحسب تعمیم الوجوب کما مر آنفا بل مراده عدم
الوجوب بالذات الذی هو احد المواد الثلث او عدم الوجوب
اعم من ان یکون الوجوب بالذات او بالغیر بناء علی
مذهب من یقول بانه یتصور الامکان بالغیر المقابل للوجوب
بالغیر و المعنی الثانی ما استوی الامران فیه فی نفس الامر
ای شرعا او عقلا و لیس الاستواء شرعا هنا مخصوصا

بالمباح

بالمباح لان رفع ضرورة الطرفین شرعا یتناول المندوب
و المکروه الا تری الی رفع ضرورة الطرفین عقلا و انه
لا ینافی الرجحان بالعلة کما فی جمیع الممکنات العقلیة الموجودة
فی الخارج ثم لیس فعل الصبی مطلقا مثالا لما استوی طرفاه
عقلا ان فرضنا انه ارید به الاستواء فی رفع الحرج العقلی لانه
قد یکون قبیحا عقلا یذنب علیه کما مر مرارا و المعنی الثالث
المشکوک فیه فی الشرع او العقل باعتبار عدم الامتناع ای
ای جوز العقل وقوعه و لم یمتنع عنده شرعا او عقلا و هذه
العبارة مبنیة علی ان الشک قد یطلق علی ما یقابل العلم
بالطرف المقابل و هو ظاهر البطلان لان الیقینی لا یسمی مشکوکا
فیه اصلا و الظنی انما یسمی مشکوکا فیه فی قولهم فی العملیات
من العقلیات و النقلیات و ان غلب الظن یعد فیه شک حتی
بالمعنی المقابل للیقین بالطرف الموافق لا بالمعنی الذی نحن
فیه و هو المقابل للیقین بالطرف المقابل کما یدل علیه لفظه
بعد فمعناه انه فیه بعد احتمال للعدم و لو قیل معناه انه فیه
بعد احتمال الوجود او عدم امتناع الوجود او عدم الجزم

بالعدم لعدم تحققه وجوبا وكذا الكلام في متساوي الطرفين
عند الذهن والموهوم فانه لا يطلق على شيء منها المشترك
فيه بالمعنى المقابل للعلم بالطرف المقابل والمعنى الرابع المشترك
فيه في الشرع او العقل باعتبار استواء الامرين فيه اي جواز
العقل الطرفين واستويا عنده بمعنى انه لم يكن لشيء منهما
ضرورة ووجوب في ذهنه شرعا او عقلا وهذه العبارة
مبنية على ان الشك قد يطلق على ما يقابل العلم بأحد الطرفين
والمشهور اطلاقه على ما يقابل التصديق بأحد الطرفين ولو
المراد بالتساوي عدم تعلق التصديق بشيء منهما ممكن لفظا
بعيد معنى بالنظر الى لفظ الجواز فانه رفع الضرورة كما مر آنفا
ابيه والقرينة على ان الاول معنى واحد لا معنيان باعتبار
فرديه لفظه او دون الواو ووحدة لفظ على فيه والقرينة
على ان الثالث والرابع ليس معنى واحدا باعتبار تعدد المشترك
بينهما قوله بالاعتبارين بعد تكرار على في الاول والثاني قوله
ان يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه قد مر ان المراد بالمدح
الثواب الاخروي وبالذم العقاب الاخروي فانه لولا ان المراد

ذلك

ذلك لكان استحقاق المدح على الفعل مستلزما لاستحقاق
الذم على الترك لان تفويت المنافع مذموم عقلا قوله والضرب
الثاني هو ما يستحق الذم بتركه اي يستحق العقاب الاخروي بتركه
كما مر والمراد بتركه ما يشمل تركه بعينه وتركه وترك ما يقوم مقامه
بقرينة التقسيم قوله والصلوات المعينة المفروضة المراد بها
الصلوات المفروضة التي تضيق وقتها ولم يبق من الوقت
الا مقدار فعلها قوله ولا ما يقوم مقامه المشهور ان الواجب المخير
فيه في الاصطلاح يشترط فيه كون الترديد بينه وبين بدله في
نفس الخطاب الشرعي التكليفي كما في الكفارات وظاهر عبارة
المصنف يدل على انه لا يشترط فيه ذلك فان الصلوات في
الاوقات الموسعة لا ترديد فيه من الشارع فان قلت
التخيير فيها بين الصلوة والعزم على الفعل في ثاني الوقت كما
ذهب اليه المصنف والترديد فيه في حكم الترديد في نفس الخطاب
كما سيجيء في فصل في الامر الموقت قلت فالمراد بالتخيير في
قوله الاوقات المخير فيها التخيير اللغوي لا الاصطلاحي قوله ولا
يجري مثل ذلك في مثال قضاء الدين من اي دراهم شاء قوله

ومن الواجب ما يقوم فعل الغير فيه مقامه هذا المسمى بالواجب
الكفائي وظاهر عبارة العلامة أيضا ذلك لما أنه لا يستحق الذم
بتركه بل هو جار في كل من الضربين المذكورين سابقا وهذا
إنما يتم إذا قيل إن الواجب الكفائي لا يتصف بالوجوب
إلا مع العلم أو الظن بترك الباقين كما هو ظاهر جماعة من الأصحاب
وح إما مضيق وإما موسع ففعله مع الآخر أو بعده أو قبله علما
أو ظنا أنه سيفعله الآخر نفل وتطوع والمشهور أن الواجب
الكفائي ضرب ثالث للواجب فيفسر الواجب ح بما يشمله
وفائدة الخلاف في التفسير إنما يظهر لو دل دليل على وجوب
نية الوجه أي نية الوجوب والندب في العبادات أو استحبابها
وح ينبغي أن يعتبر على طبق اقتضاء الدليل وظاهر قيام فعل
الغير مقامه ما ذهب إليه سيدنا الأجل المرتضى من أن
مجرد فعل الغير بدون نية قربة يقوم مقام فعل المكلف في
الكفائي قوله على بعض الوجوه على بنائه أي من حيث إن معه
وجها يوجب استحقاق الذم دون وجه آخر كلطمة اليتيم ظلما
لا تأديبا فهذا بمنزلة قيد الحيثية في التعريفات ولو كان المراد

إذ لم يكن ساهيا ولا ملجأ كان الأولى إسقاط هذا القيد لأنه
يصدق التعريف ح على فعل الساهي والملجأ مع أن أول
البعض بل على جزء منهما عن القبيح والحسن قوله إذا أول
فاعله بصيغة مجهول باب نصر وهذا في صورة علم الفاعل
علما مكتسبا قوله أو علمه بصيغة مجهول باب الإفعال وهذا
في صورة علم الفاعل علما ضروريا وقد مر تقسيم العلم إلى المكتسب
والضروري وحدهما والمقصود أن الظلم مثلا قبيح من الله
تعالى ولا يقال محرم عليه ولا محظور قوله وفي الأول
ما يوصف بأنه مكروه وإن لم يكن قبيحا فيه أن حصر الأفعال
ح في الحسن والقبيح مع حصر الحسن في الأقسام المذكورة محل
تأمل ويمكن أن يجاب بأن حصر الحسن في الأقسام المذكورة
سابقا غير مراد وإنما لم يذكر المكروه فيه مع أنه من أقسامه
لأنه أخس أقسامه فكأنه ليس بحسن قوله على غيره فاعلها حكما
الأولى تذكير الضمير والمراد بالحكم الحكم الشرعي المنقسم إلى
الأقسام المذكورة قبل ذلك من جملة ما له أي للمكتسب له
لينطبق المثال قوله ما يوجب على فاعلها أحكاما الأولى فاعله

حكما قوله انه لا يجوز للحاكم اي هذا المثال انما ينطبق لو اريد نفي
الجواز للحاكم بتنفيذ الحكم وجوب اعادة الشاهد الشهادة
وبجواز التنفيذ نفي وجوب الاعادة الراجع هنا الى الاباحة
قوله وقع موقع الصحيح اي انه لم يصرح بالحكم لانه قد يكون الاعادة
حراما وقد يكون مندوبا قوله ان التمليك وقع به اي يحرم
تصرف البائع فيه بعد ذلك قوله وانه لا يصح التمليك اي
انما ينطبق مثالا لو اريد اباحة تصرف البائع فيه او حل
البيع اعم من الاشتراء قوله وهذه الالفاظ اي الصحة والبطلان
وامثالها قوله ما قدمناه من الاقسام اي اقسام الحكم من
الحرمة والوجوب وغيرهما قوله غير انه اي مثلا بطلان
الصلوة كما ان معناه وجوب الاعادة ففايدته ان سبب
الوجوب انما هو وقوع الاول لا على الوجه المطلوب في نفس
الباقي قوله وحقيقة الافعال اي وحقيقة اقسام الافعال قوله
وكيفية ترتيبها اي بيان ان الحمل على ايها اولى مع الاجتماع في لفظ
واحد قوله بينا صفات اي هذا البيان لابطال قول
من قال ان شيئا من الخطاب لا يفيد العلم بل المراد بل انما

يفيد

يفيد الظن فلا يحصل بالدليل العقلي المحض او بانضمامه
اقوى في النفع مما يحصل بالخطاب المتلقى عن الانبياء وهذا
القول الحاد ٥ تم المجلد الثاني من الحواشي الخليلية المعلقة
على عدة الاصول للشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمهم الله
تعالى ويتلوه في المجلد الثالث قوله قدس سره فصل في حقيقة
الكلام وبيان اقسامه وجملة من الكلام
وترتيب الاسماء والحمد لله

اولا وآخرا ظاهرا وباطنا والحمد لله

تم







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الذين
اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا هذا ابتداء
المجلد الثالث من الحواشي الخليلية المعلقة على كتاب عدة
الاصول لشيخ الطائفة الامامية ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
قدس الله روحه قوله قدس سره فصل في حقيقة الكلام وبيان
اقسامه وجملة من احكامه وترتيب الاسماء هذا الفصل الرابع
من فصول الكتاب وهو لبيان المبادي اللغوية لفن اصول
الفقه قوله اذا وقع هذا الاخراج اه انتظم من حرفين اذا صدر
عن الطير مثلا قوله او من قبيلة اه ما ذكره ليدخل نحو كلام
النائم حال نومه قوله ليفيد في اللغة ليدخل في المهمل الالفاظ
المخترعة المستحدثة سوى الاعلام فانها موضوعة في اللغة

وصفا

وصفا نوعيا لتجويز الواضع استعمالها في اللغة وان كانت
من موضوعات العجم للضرورة المحوجة الى اعتبار نوعها
وا المعرب نحو سجيل فان اريد باللغة اصل اللغة التي يقع
عليها التخاطب فداخل في المهمل والا فخارج اللهم الا ان
يقال تجويز نوعه كالعلم ولا يقتصر في التجويز على الالفاظ خاصة
متلقاة من الواضع فلا يخرج على الاول ايضا ثم الظاهر اعتبار
فيه الحيثية كما هو مراد في اكثر التعريفات فيخرج مثل معيد بالنسبة
الى معناه مهمل بالنسبة الى صدار قوله له معنى صحيح اي له
معنى اذا استعمل فيه اللفظ كان حقيقة في اصطلاح التخاطب
وان كان اللفظ لا يفيد هذا المعنى فيما وضع له اي في اللغة
وفيه مسامحة والمراد انه ليس معنى لغويا له نحو اسماء الالقاب
فانها منقولة الى العلمية وهي غير مفادة منه في اللغة وكذا غير
الالقاب من المنقولات العرفية والشرعية قوله يفيد فيما
وضع له اي له معنى صحيح كان يفيده فيما وضع له في اللغة
قوله وهو على ضربين اه هذا يدل على ان المنقولات العرفية
والشرعية ليست بحقايق ولا مجازات قوله من غير

زيادة ولا نقصان الحذف ولانه على ان الحقيقة والمجاز
كما يتحققان في المفردات يتحققان في المركبات ففي نحو
واسئل القرية اسئل مستعمل في معناه الحقيقي والقرية مستعمل
في معناها الحقيقي وبتقدير الاهل صار المجموع مستعملا في غير ما
وضع له وهو معنى اسئل اهل القرية فان قلت هل نحو
اضرب او زيد ضرب من هذا القبيل باعتبار تقدير الضمير
قلت لا فان المقدر اذا كان محذوفا كان الكلام مجازا
بنقصان ولا حذف ولا نقصان فيهما والتقدير انما هو
رعاية لظاهر قوانين النحو كما قالوا في اعتبار الذات في
المشتقات قوله وذلك مثل قوله تعالى الخ ان يقال
انه مجاز بالنقصان لان معناه حرمها الله بناء على ان
يكون المراد بالتحريم جعل الشيء ذا حرمة نحو عند بيتك المحرم
او معناه حرم قتلها بناء على ان يكون المراد بالتحريم الحظر و
الاستثناء على الاول متصل وعلى الثاني منقطع قوله وانما المجاز
الا يدخل في هذا التعريف المجاز العقلي واللغوي المشهور تعريفهما
قوله لان معناه ليس مثله شيء فيه مناقشة لانه انما يقال

ليس مثله شيء في المعروف بشخصه او بذاته ويراد نفي الشريك
له في ذاته او اخص صفاته واما ما لم يعرف الا باخص
صفاته كصانع شيء بقول كن فانما يقال فيه ليس كمثله
شيء ويراد بالمثل اخص صفاته ويراد بالكاف التشبيه
بما له هذه الصفة للاشعار بانه غير معروف بشخصه ولا
بذاته فليست الكاف زائدة قال ابن هشام في مغني
اللبيب في معاني الكاف والخامس التوكيد وهي الزائدة
نحو ليس كمثله شيء قال الاكثرون التقدير ليس مثله شيء
اذ لو لم تقدر زائدة صار المعنى ليس شيء مثل مثله
فيلزم المحال وهو اثبات المثل ولذا زيدت لتوكيد نفي
المثل لان زيادة الحرف بمنزلة اعادة الجملة ثانيا قاله
ابن جني ولانهم اذا بالغوا في نفي الفعل عن احد قالوا مثلك
لا يفعل كذا ومرادهم انما هو النفي عن ذاته ولكنهم اذا
نفوه عمن هو على اخص اوصافه فقد نفوه عنه وقيل الكاف
في الاية غير زائدة ثم اختلفوا فقيل الزائدة مثل كما زيدت
في فان آمنوا بمثل ما آمنتم به قالوا وانما زيدت هنا لتفصل

الكاف من الضمير انتهى ثم قال وفي الآية اولى قول ثالث
وهو ان الكاف ومثلا لا زائد منهما ثم اختلف فقيل
مثل بمعنى الذات وقيل بمعنى الصفة وقيل الكاف
اسم مؤكد بمثل قوله واستقل الغير الغير الكثير لا بل التي
تحمل الميرة اي الطعام الذي يمتاره الانسان ويجلبه
من بلد الى بلد قوله والتحقيق اذ احتمل فائدتها المراد بالفائدة
مجموع الوصف المعتبر في استعمال اهل اللغة له لا مجموع ما وضع
له سواء كان وصفا او ذاتا والا فلا معنى لاستثناء نحو
الخل والبق وانما ذكر الفائدة مع انه لو ذكر مجموع ما وضع
له لما احتاج الى الاستثناء المذكور تلميحا الى ان خصوصية
الذات غير معتبرة في اكثر الالفاظ وهي المشتقات وما يجري
مجراها والاظهر ان العدول لان هذا لا يتحقق في المجاز
انما المتحقق فيه الفائدة مثلا ما استعمل فيه الاسد مجازا
الرجل الشجاع وفائدته هي كون المعنى ذا علاقة بالموضوع
له بدون اعتبار خصوصية الموضوع له ولا خصوصية العلاقة
فانهما لم يعتبرا في مصحح استعمال اهل اللغة ومقتضيه ولا ما في

هذان

هذا كون الاستعمال السابق الصادر من اهل اللغة معتبرا
في صحة استعمالنا كما سيجي وكذا ما وضع له الضارب ما قام
به الضرب وفائدته ما قام به المصدر بدون خصوصية المصدر
فعدم اطلاق السخي على الله تعالى لو كان لعدم المقتضي لدل
على عدم اطراد الضارب الموضوع وضعا نوعيا في فائدته
وكذا عدم اطلاق النخلة على طويل غير الانسان يدل على
عدم اطراد الاسد في فائدته تدبر فاندفع ما قيل من ان
عدم الاطراد ان يستعمل اللفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك
اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان لا يستعمل
نظيره فيه الشيء وحاصل الفرق بين الحقيقة والمجاز في عدم
الاطراد ان عدم اطراد الحقيقة انما يكون لوجود المانع وعدم
اطراد المجاز فيه يكون لعدم المقتضي فان مقتضي الاستعمال
المجازي هو العلاقة مع استعمال اهل اللغة وهذا مبني على
وجوب النقل في احاد المجازات كما يدل عليه قوله وينبغي
ان يتقرر حيث استعمل الخ والظاهر انهما مبنيان على
عدم كون المجاز موضوعا بالوضع النوعي فان ابوا صنع

لو وضع كل لفظ لمعناه ووضعه لماله علاقة بمعناه وشرط
ان لا يكون الاستعمال فيه الا مع ملاحظة العلاقة ونصب
القرينة لما وجب النقل في آحاد المجازات ولكان مطردة
فيما ليس له، نعم وسيجيء في هذا الفصل تحقيق كون عدم الاطراد
علامة للمجازية قوله من سمع المراد به نص من الواضع
او اهل اللغة كما في اطلاق الرحمن على غير الله تعالى او المراد
ورود الشرع بالمنع كما في اطلاق السخي على الله بناء على كون
اسمائه تعالى توقيفية او المراد بالسمع عرف الشرع كما في
لفظ الصلوة ويؤيده ما سيذكره في بحث جعل عدم الاطراد
علامة للمجازية قوله او عرف المراد العرف العام اي نقل
اللفظ عما وضع له الى معنى آخر كما في لفظ الدابة والمراد بعرف كك
العرف الخاص او المراد العرف الاعم من الخاص والعام
وبغير ذلك نحو قبح الاستعمال العارض كالخطاب للملوك بمثل
جمعا للمسواك ونحو ذلك قوله نحو قولهم حل النخل ما يتخذ من
العنب والتمر او نحوهما من الحامض ولا يطلق على الاجاص
مثلا والابلق سواد وبياض في الفرس قوله والحقيقة لا تمتنع

ان نقل لظاهره ان قلة استعمال الحقيقة بالنسبة الى المجاز
وكثرته بالنسبة اليها يصير الحقيقة مجازا والمجاز حقيقة وهو محل
بحث لان مجرد الكثرة لا يصير المجاز مستغنيا في الاستعمال
عن ملاحظة العلاقة نعم قد يبلغ الكثرة والقلة الى هذا الحد ولو كان
مراد المصنف بالقلة والكثرة الى هذا الحد او المطلق ويحمل
الفاء في فيصير للتعقيب لا للتفريع قوله الى الامر والنهي معناه
الآ سيجيء في فصل في ذكر حقيقة الامر ان هذه الصيغة التي
هي قول القائل افعل وضعها اهل اللغة لاستدعاء الفعل و
خالفوا بين معانيها باعتبار الرتبة فسموها اذا كان القائل
فوق المقول له امرا واذا كان دونه سؤالا وطلبا ودعاء
ولم يذكر هنا ولا ثمة الالتماس وهو فيما كان القائل مساويا
للمقول له في الرتبة وارجاع ضمير دونه الى الفوق وحمل الطلب
معنى الالتماس بعيد قوله ويدخل في ذلك الجحود اي العرض
في الخبر المنفي نحو ما ضرب زيد والقسم اي الكلمة المجاب بها القسم
نحو لافعلن كذا في قوله والله لافعلن كذا والامثال جمع
مثل بفتحتين وهو شبه هيئة مشروحة من جملة بهيئة اخرى

شبهها واستعمال الجملة المشبه بها في المشبه نحو كل الصيد في
جوف الفرا والتشبيه نحو زيد كالاسد وامثال ذلك مما ذكر
دليل على اوصاف الخبر نحو المطابقة والجناس وغير ذلك
مما هو مذكور في فن العربية والاستخبار والاستفهام يعني
واحد وهو والتمني والترجي انشاءات شبيهة بالاخبار
لان ادواتها تدخل على الجمل الخبرية وتفيد معانيها ولم
يذكر نفس القسم نحو والله ولتفعلن يا زيد لعدم صراحتها
في كونها جملة كما مر في النداء وفي النسخ هنا والى الاستخبار
والظاهر ان لفظ الى من زيادة الكتاب والعلم عند الله
قوله والاسامي المفيدة على ضربين الخ ظاهره الحصر وفيه ما فيه
لخروج نحو زيد والذي وهذا ونحوها فانها لا تسمى اسماء اجناس
وسيجيء في فصل في ذكر الفاظ الجمع والجنس ما ظاهره ان
المشتقات ايضا خارجة عن اسماء الاجناس والمشهور ان
اسم الجنس ما وضع للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية والتعدد
وهو غالب فيما يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمرة وتمر
وكلمة وكلم وكماة وخباة كذا في شرح الفية ابن مالك لابن

مصنفها

مصنفها في بحث الجمع المذكر السالم قوله واجمع كثير من الفقهاء
اي كونها تحكي عن الفراء وابي عبيدة على انها للترتيب
او بكونها للترتيب على الاحكام الشرعية المتفرعة عليه قوله
والصحيح انها لا تفيد الترتيب الخ في مغني اللبيب الواو المفردة
انتهى مجموع ما ذكر من اقسامها الى احد عشر الاول العاطفة
ومعناها مطلق الجمع فتعطف الشيء على مصاحبه نحو فانجيناه
واصحاب السفينة وعلى سابقه نحو لقد ارسلنا نوحا وابراهيم
وعلى لاحقه نحو كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك
وقد اجتمع هذان في ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى
وعيسى فعلى هذا اذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلثة معان
قال ابن مالك وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير ولعكسه
قليل انتهى ويجوز ان يكون بين متعاطفيها تقارب او
تراخ نحو انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين فان
الرد بعيد القائه في اليم والارسال على رأس اربعين سنة
وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييده الجمع
بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد وقول السيرافي

ان النحويين واللغويين اجمعوا على انها لا تفيد الترتيب مردود
بل قال بافادتها اياه قطرب والربعي والفراء وثعلب
وابو عمرو الزاهد وهشام والشافعي ونقل الامام في
البرهان عن بعض الحنفية انها للمعية اشهى وظاهر قوله وقول
بعضهم انها مشتركة لفظا بين افراد الجمع فان الاشتراك
المعنوي يصير معناه الجمع المطلق كما صيره مطلق الجمع كما
لا يخفى وهو بعيد قوله فوات الترتيب اه فيه ان المتنازع
فيه الترتيب في الحكم لا في الذكر فانه لازم للواو قطعا ومعنى
كلامه فيه اسلم انه ينبغي ان يلاحظ الترتيب في الذكر لانه
اقرب الى الادب كيف لا ومعلوم ان معصية الله ورسوله
اذا حصلت على المعية او على اي ترتيب كان ان امكن الترتيب
حصلت الغواية وكذا في اطاعة الله ورسوله قوله فوات
الواو اه فيه ان الفرق بين قوله انت طالق وطالق
وبين قوله انت طالق طلقتين ان الاول في حكم جملتين
في كل منهما اسناد على حدة فوجب الترتيب الذكري كاف
في صحة الاول وبطلان الثاني ولا حاجة الى الترتيب في الحكم

كيف لا والترتيب الغير الذكري في الانشائيات لا يمكن
او لغواته بخلاف انت طالق طلقتين فانها جملة واحدة
لا تتم الا بعد ذكر طلقتين ولا اسناد بعد التقييد كما سيجي
في الاستثناء في فصل في ان العموم اذا خص كان مجازا
قوله تفيد الجمع والاشتراك اي تفيدهما في اللغة بدون
ترتيب قوله في وصف الملائكة الاقرب جعل الواو في آية
الملائكة بمعناه الحقيقي وجعل العطف انسحابيا فان الموصوف
مجموع الملائكة وكذا في آية الخ لان الامر هنا لمعنى الاباحة
وكل واحد من الثلثة يجمع اباحته مع اباحة الاخرين بالنسبة
الى كل واحد من المخاطبين واجتماع الاباحة لا يستلزم
اباحة الجمع ولا امكانه ولو حملت لمعنى او لم يفهم منه جواز
كل واحد بالنسبة الى كل واحد قوله لا يطرد في كل موضع
اي مع العلم بانها انما استعملت في الاثنين في معنى او
بدون خصوصية توجد فيهما دون غيرهما فلم يستعمل فيه
لعدم السماع من اهل اللغة كما حققه في هذا الفصل عند قوله
والحقيقة اذا عقل فانه تمام اه وتبادر الغير ايضا علامة لو برهانها

مجازا أي أو قوله ومعناه الترتيب أي إفادة كون المعطوف
بالفاء بعد المعطوف عليه بلا مهلة وهو على قسمين الأول ان ما في
نحو شرب مريض الدواء فصح الثاني الذكري وهو في
شيء من حقه أن يذكر بعد شيء آخر باعتبار كونه مدلولا له
نحو وجد زيد فاوجد وكونه تفصيلا له نحو فنادى نوح
ربه فقال وكونه فرعا عليه نحو تحرك اليد فتحرك المفتاح
قوله ولذلك أدخل الفاء في جواب الشرط لا يدخل الفاء
في جواب الشرط وجوبا إلا في ستة مواضع لربطها ليس
جزاء بحقيقة بالشرط ولا تفيد التعقيب قوله أن
يكون الجواب جملة اسمية نحو وإن يمسسك بخير فهو على
كل شيء قدير قوله أن يكون جملة فعلية كالاسمية وهي
التي فعلها جامد نحو إن ترن أنا أقل منك مالا وولدا
فعسى ربي أن يؤتيني خيرا من جنتك قوله أن
يكون فعلا انشائيا نحو إن كنتم تحبون الله فاتبعوني
قوله أن يكون فعلا ماضيا لفظا ومعنى اما حقيقة نحو إن
يسرق فقد سرق أخ له من قبل واما مجازا نحو ومن

جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار نزل بتحقق وقوعه
منزلة ما قد وقع الخامس أن يقترن بحرف الاستقبال
نحو من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم
السادس أن يقترن بحرف له الصدر نحو إن ضربتني فرب
ظالم ضرب مظلوما قوله وقلنا عطف على ادخل والفاء
في فيكون ليس داخلا على الجزاء بل هي على قراءة نصب
للعطف على يقول وعلى قراءة الرفع للعطف على جواب ما
قولنا بتقدير فهو يكون وعلى التقديرين الفاء للتعقيب الذكري
لأنه لا ينافي أن لا يكون بين المعطوف والمعطوف عليه تقدم
وتأخر أصلا لا زمانا ولا ذاتا فلا ينافي ما مر في الحاشية الأولى
في ذيل الجواب عن الشك الرابع من عدم تقدم الايجاد
على الوجود لا زمانا ولا ذاتا قوله بالضد مما تعقلون
الظاهر أن الأشاعرة تعقلوا به في أن كلامه تعالى
قديم لأن قول كن صفة الإرادة وهي قديمة بزعمهم
أو لأن الكلام لو كان حادثا لكان شيئا مرادا مسبوقا
بقول كن ويلزم الدور او التسلسل وفي هذا الكلام اشارة

الى ان ما ذكر الدليل مستند لا الاستقلال على حدوث الكلام بل
هو نقض اجمالي لتعلقهم به فلا يرد ان لا كلام هنا حقيقة بل
هو استعارة تمثيلية لنفوذ ارادته تعالى قوله موقوف
على الدليل لانها موضوعة للقدر المشترك بين التعقيب والتراخي
عنده بناء على انها استعملت فيهما بالقرائن والاصل في
الاستعمال الحقيقة بدون اشتراك لفظي قوله بمعنى الواو
لانها في ذلك كونها للتراخي في رتبة والتعجب لا ليس معنى
ثم حقيقة فهو علاقة استعمالها في معنى الواو وفي جوامع الجامع
للطبرسي رحمه الله ذكر الشهادة والمراد مقتضى الشهادة
وهو العقاب فكانه قال ثم الله معاقب على ما يفعلون
الشيء وعلى هذا فثم في معناها الحقيقي قوله فهو موقوف على الدليل
اي باعتبار اصل الاستعمال بقرينة او صل وهو قوله وان
كان الاقرب الى الحقيقي وفي مغني اللبيب اذا دلت قرينة على
دخول ما بعدها نحو قرأت القرآن من اوله الى آخره او
على خروجه نحو ثم اتموا الصيام الى الليل ونحو فنظرة الى ميسرة
عمل بها والا فقيل يدخل ان كان من الجنس وقيل مطلقا

وفي

وقيل لا يدخل مطلقا وهو الصحيح لان الاكثر مع القرينة عدم
الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد قوله التبعيض اعم
من ان يكون من البعض بمعنى الجزء كما في المثال الاول
او بمعنى الجزئي كما في الباقي قوله ابتداء الغاية المدى
اي الامتداد سواء كان زمانيا او مكانيا قوله فذلك دليل
لا خلاف بين القائلين بقدم الكلام وبين القائلين بحدوثه
في ان النداء بمعنى الصوت واللفظ حادث قوله تبيين
الصفة هي لبيان الجنس وهي مع مخفوضها في موضع
نصب على الحال قاله في المغني قوله في موضع يتعدى الا وبي
ان تقييد بالاحمل افادة الالصاق لئلا يرد النقض بامسكته
اي منعته من التصرف وامسكت به اي قبضت على شيء
من جسمه او على ما يحبسه من ثوب ونحوه قوله ولاجل ذلك اي
فصله المصنف رحمه الله في تهذيب الاحكام بل هو ظاهر
المروي عن الباقر عليه السلام في آية الوضوء فلا عبرة بانكار
سيبويه مجيء الباء للتبعيض في سبعة عشر موضعا من
الكتاب ولا بحجر يكون الباء فيها وفي قوله تعالى عينا يشرب

بها عباد الله الالصاق او للاستعانة بتضمين يشرب معنى
يروى ولا يقول الزمخشري ان معناه يشرب بها الخمر
كما تقول شربت الماء بالعسل وسيذكر هذا في فصل في
الحق بالمجمل وليس منه قوله اذا كان الفعل لا يتعدى يشعر
بان باء الالصاق والتعدية واحدة وبان احدا
الالصاق والتبعيض من المعاني اما راجعة الى احدهما
كالمصاحبة ومجازية وفي المغني اول معانيها الالصاق
قيل وهو معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه انتهى
قوله مررت بزيد الالصاق فيه مجازي اي الصقت
مروري بمكان يقرب من زيد والحقيقي نحو امسكت بزيد
قوله كلا اي كلاما صحيحا قوله لان من العلوم الخ فارغ
ما قاله بعض من ان الاستعارة مجاز عقلي بمعنى ان التصرف
في امر عقلي لا لغوي لانها لما لم تستعمل في المشبه الا بعد دخوله
ادعاء في جنس المشبه به كان استعمالها فيما وضعت له
لان الادعاء لا يقتضي كونها مستعملة فيما وضعت له للعلم
الضروري بان الاسد مثلا مستعمل في الرجل الشجاع

والموضوع له هو السبع المخصوص قوله وان اريد بذلك
الظاهر ان ان وصلية وان قوله فعلى هذا لا يمتنع الخ
من تتمة قول بعضهم وان مراد هذا البعض ان التخاطب
باللغة العربية يقتضي عدم قبح استعمال الاستعارة في
المجاز كالاستعارة المصرحة كعدم قبح استعمال الاستعارة
في الحقيقة كالاستعارة المكني عنها عند غير السكاكي فعلى
هذا اي فعلى اقتضاء التخاطب باللغة العربية عدم قبح
الاستعمال المذكور لا يمتنع اطلاق الاستعارة على
كلام الله تعالى مجازا وحقيقة او مراده ان لفظ الاستعارة
اذا استعمل في المعنى الحقيقي الماخوذ من العارية على حاجة
بخلاف استعماله في المعنى المجازي المتداول بين اهل
العربية ولما كان عدم القبح والامتناع لا ينافي كونه خلاف
الاولى كما مر في فصل في ذكر اقسام افعال المكلف قال الخ
وان اريد الخ اي وان كان المنظور في الاستعمال ما ذكره
بعضهم قوله والفصل بين الحقيقة والمجاز الخ في السياق
شيء فان هذا الفصل ليس عين الفصل الذي لا بد من ان

يدل عليه لدفع التكليف بما لا يطاق فان فائدة
بعد معرفة المراد وفائدة ذلك قبل معرفته فان بعد
معرفة المراد لا يتصور تكليف بما لا يطاق وان لم يعرف
كون اللفظ حقيقة او مجازا او لم يذكر في جملة الفصل بين الحقيقة
والمجاز كون الحقيقة متبادرا والمجاز خلاف المتبادر اكتفاء
بما ذكره بقوله ومن حق الحقيقة ان يعلم المراد بها قوله ثم
استعملوها في غيره على وجه التشبيه الاولى ان يقول ثم
استعملوها في غيره للعلاقة اي يعلم ان المنظور حين الاستعمال
العلاقة بين المستعمل فيه وبين غيره سواء كان التشبيه او لانه
جزء له او لانه مفضي اليه او غير ذلك فلا حاجة الى ذكر
ومنها ان يستعمل في الشيء من حيث كان الى قوله او هو سبب
بسبب لانه لم ينحصر العلاقة فيما ذكره ويمكن حمل قوله فمنها
تنبيها على هذا اشارة الى عدم الانحصار ثم الظاهر ان
ذكر العلم بوضع لتصوير مثال قوله ان يعلم انها تطرد
لما كان الاطراد بلا مانع لازما للحقيقة كما مر في هذا الفصل وعدم
اللازم يدل على عدم الملزوم كان عدم الاطراد بلا مانع علامة

للمجازية

للمجازية كما فرع فان قيل انما يدل عدم اللازم على عدم الملزوم
لو كان العلم به قبله ونحن فيه ليس كذلك لما قيل وعلم
ان عدم الاطراد امر ممكن غير محسوس بذاته ولا بحسب اثاره
وصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق في
موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم المقتضي للاطراد
واما وجود المانع اذ علة عدم الشيء عدم علة وجوده وقد
فرض ان لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضي الاطراد
وهو انما يعلم بعدم الوضع فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع
لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لكونه
مجازا قلنا بعد عدم تسليم ما حقق وبعدما قيل من ان
الظن قد يحصل بدون العلم بالسبب ان عدم الاطراد
محسوس لمن يتتبع اللغة كعدم كون النصب علامة للفاعل
وعدم [illegible] بحضرتنا وايضا قوله وانما يعلم بعدم
الوضع ممنوع لان الوضع مصحح لا مقتض انما المقتضي
دواعي اهل اللسان في محاوراتهم في صدر الزمان
وليعلم ان العلم بعدم الاطراد بلا مانع يتوقف على تتبع

انما هو بمعنى مشترك بينه وبين ما لا يجوز اطلاقه

الاول العلم بان الاطلاق فيما يجوز اطلاقه عليه كما في السخي والفاضل والواو العاطفة في معنى او كما مر والامر بمعنى الفعل كما سيجي في فصل في ذكر صيغة الامر مثلا السخي انما يطلق فيما يطلق على ذات متصفة بالجود وليست خصوصية الذات داخلة في المستعمل فيه بل وقعت موافقة له ونظيره ما هو اهم بانه اذا اطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شي كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رايت رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد فلو جوز كون الخصوصية داخلة في المستعمل فيه لم يمكن العلم بعدم الاطراد بلا مانع كما في الدابة فان الظاهر انها مستعملة في الخاص من حيث خصوصه ولذا الحكم بانه مجاز لغوي حقيقة عرفية والثاني ان العلم بعدم المانع وهو حاصل بعد التتبع فانه يعلم ان لا مانع شرعي او عرفي يكون نقلا للفظ من معناه الى معنى خاص كما في الامثلة التي ذكرها المصنف ويحصل من الاول ايضا كما لا يخفى وقد مر بعض ما يتعلق بهذا

بلا مانع ولذا امكن العلم بعدم الاطراد

البحث في هذا الفصل عند قول المصنف والحقيقة اذ الحقل فانها الخ قوله وكذلك لفظ الصلوة انما يتضح كون الصلوة والنكاح مثالين لما نحن فيه اذا كان المنقول اليه وهو الافعال بعينها والعقد فردا من المعنى الموضوع له فيهما وهو الدعاء والوطي قوله ان لفظه حكاه كما ان من خواص الحقيقة ان تطرد كذلك من خواصها ان لا تنفك عن احكامها لانها حقايق ايضا فانفكاك احكامها عنها يدل على انتفائها فيكون اللفظ مجازا وينبغي ان تقيد هذا ايضا بعدم المانع لئلا ينتقض بيدع ويذر فان عدم استعمال ماضيهما مع وجود المقتضي وهو الوضع انما هو لمانع وهو انهم اباهما اي المنع من استعمالهما معلوم من التتبع لا السكوت حتى يتوهم انه لعدم المقتضي ويمكن ان يوجه بان اماتة فلا تثبت في التخلف في قبيل من الصور وهذا اظهر لان العلم بان عدم الاستعمال ليس لمانع مشكل قوله او تعلق بغير كالفاعل والمفعول ونحوهما قوله ولهذا قال اهل اللغة الجزء بالجزء العلاقة فيه عكس السابق فالاولى ان يعمم

لیشملها او نقول من حیث کان بینه وبین غیره نوع تلبس
مع المصاحبة فی الذکر لیشمل العلاقة فی مطلق مجاز المشاکلة
نحو قوله قالوا اقترح شیا نجد لک طبخه قلت اطبخوا
لی جبة وقمیصا وقیل کانهم جعلوا المصاحبة فی الذکر علاقة
فی مجاز المشاکلة قوله کقولهم حضره الموت فان الموت
مجاز فی المرض الشدید وکذا النکاح مجاز لغة فی العقد
فلو استعمل فیه لغة لکان العلاقة انه یفضی الی الوطی قوله
او هو منه بسبب ضمیر هو للشی وضمیر منه للغیر ومن للنسبة
مثل انت منی بمنزلة هرون من موسی والبا للمصاحبة
والسبب الحبل والرابطة والمراد او کان بینه وبین الغیر
علاقة اخری قوله اخذ شی ای شی اخذ قوله فلا فرق الخ
وضع العبارة المبتداة بجعلها مهملا کما مر تحقیقه فی تعریف
المهمل فی اول الفصل قوله حق ما قلناه هو انه لا بد من العبارة
عما حدث من الاحکام قوله لا یکون المتکلم به الخ ای من
حیث انه متکلم به وهذا لا ینافی کون الکلام عربیا للنظم
او للاخلیه او نحوهما کی یشعر به قوله ومتی لم نقل ذلک

ودکر

قوله وکذلک اذا کانت اللفظة الخ هذا تصریح بما نفهم
من قوله او العرف فانه انما یمکن بان یکون حقیقة
فی اللغة او هو بنا علی ما مر من عدم الفرق بین ان یوضع
عبارة مبتداة وبین ان ینقل اسم من اللغة وقد مر
ما فیه قوله لانه المستفاد الضمیر لما یقتضیه والجهتان
جهة الله وجهة الرسول قوله لمن هو مخاطب به المراد
بالمخاطب اعم من المکلف ومن توجه الیه الکلام
لان من لیس بمخاطب به صورته استدلال بالمجدد علی المجدود
اشارة الی بداهة المدعی قوله کما لم یجب ان یقدر الخ
فیه ان غیر المکلف بفعل مخصوص قد لا یقدر علی الفعل وهو
مکلف بالعلم بالخطاب وتبلیغ الی المکلف کما فی الامام
وکما فی المفتی عند جواز فتواه والاحتیاج الیه فی الاحکام
التی لم یکلف بها قوله لان الفعل یستحیل من دونها اصلا فیه
دلالة علی بطلان الافعال الطبیعیة کما مر فی الحاشیة الاولی
الکاملی فی ذیل الجواب عن الشک الرابع قوله قدس سره
لا یفید بخطابه شیئا اصلا المراد ان لا یرید به معنی یکون

مستقلا فيه قوله على وجه يقبح ان قيل هذا يغني عن سابقه
ولاحقه لان عدم الافادة قبيح وكذا عدم الدلالة على المراد
فقضاء المراد بكون الخطاب على وجه يقبح ان يكون خبرا كاذبا
او انشاء ا بكون امرا بما ليس بواجب عقلي واقعي او نحو
ذلك مما يجد العقل قبحه في نفسه ضرورة لا استدلالا
انما على القبح لا في نفسه كما سيجي قوله المجبرة هم القائلون
بان افعال العباد صادرة عن الله تعالى سواء كانوا قائلين
بالكسب وهم جمهور الاشاعرة ام لا وهم الجهمية قوله
لان ذلك يؤدي الى ان لا يكون طريق الى معرفة المراد
بخطابه تعالى اشارة الى ضابطة هي ان كل قضية يحصل
لنا العلم القطعي بها بطريق من الطرق فيمكن لنا ان يستدل
عقلا بالعلم بصدقها على استحالة ما ينافي حصول ذلك العلم
من ذلك الطريق وان لم يكن جهة الاستحالة معلومة لنا
وذلك لان العلم سواء كان ضروريا او كسبيا لابد له
من موجب مخصوص يمتنع عقلا تحققه بدون ذلك العلم
ولابد لمتعلقه في تعلقه به من موجب مخصوص يمتنع تحقق

ذلك

ذلك العلم ولابد لمتعلقه في تعلقه به من موجب مخصوص
يمتنع تحقق ذلك الموجب بدون صدق متعلق العلم فما
ينافي العلم اما مناف لاحد الموجبين واما مناف لايجابه
واستلزامه فلا بد ان يستحيل عقلا اجتماعه مع الموجب الذي
يستحيل عقلا تحققه مطلقا وعلى هذا يبطل ما يتوهم من كون
العاديات اي نحو عدم انقلاب الجبل ذهبا ظنيا لان خرق
العادة ممكن من الفاعل المختار وهو مناف لاستلزام
العلم بكون شي عاديا للعلم بتحققه وقد مر تفصيله في حد العلم
ويبطل ايضا ما يشتبه به كون العاديات علوما من انا اذا
شاهدنا زيدا في مكان علمنا وقوعه فيه مع امكان عدم
وقوعه فيه في نفسه وذلك لان عدم وقوعه فيه لا ينافي
استلزام المشاهدة فيه للعلم انما ينافي وقوعه فيه فهو يستحيل
الاجتماع عقلا معه لا يستحيل في نفسه عقلا ويتبين من ذلك
انه لو كانت العاديات علوما لكان خرق العادة للاعجاز
محالا في نفسه عقلا فلم يمكن اثبات النبوات به كما مر
فنقول فيما نحن فيه نعلم يقينا انه قد يحصل لنا العلم القطعي بمراده.

بخطابه وجواز كونه تعالى مخاطبا بشئ لا يريد به شيئا اصلا
بان يكون للمصلحة ينافي استلزام موجب ذلك العلم
له يعني يستلزم ان لا يكون ذلك التصديق جميلا فيحصل
العلم باستحالته عقلا وكذلك القول في المعجزة فنعلم
قطعا انه اذا ظهر المهدي عليه السلم وادعى الامامة وقال
معجزتي ان يقلع جبل الصفا من موضعه ويوضع في موضع
كذا ففعل يحصل العلم القطعي بصدق دعواه فكل ما ينافي
تحققه استلزام المعجز للعلم بالصدق لكونه صادرا عن الله تعالى
لا لاجل التصديق كذبا بناء على بطلان قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وكونه صادرا عن العبد على وفق العادة
الغريبة او خارقا للعادة من الجن او من الملك وكونه
مما يمكن ان يعارض وامثال ذلك مما ينافي تحقق استلزام
المعجز للعلم بالصدق نعلم استحالته عقلا فهو دليل اني عليها
وكذا القول الاخبار عن الغيب معجز نعلم به صدق مدعي
النبوة وكون العلم بالغيب مما يحصل عادة بالرياضة
وصفاء الباطن وكون بعض العلوم مما يمكن ان يكون

التصديق بل لمصلحة اخرى هي الابتلاء مثلا
او لا لمصلحة او لا لاجل صح

ضروريا

ضروريا بالنسبة الى شخص كصاحب نفس قدسية ونحوه
وكسبيا بالنسبة الى آخر ونحو ذلك مما ينافي استلزام
ذلك للعلم بالصدق فنحكم باستحالته عقلا وهذا دليل عقلي
اني على استحالته لا سمعي لانه لا حاجة فيه الى اخبار النبي
بذلك نظيره انا لا نعلم في اول الملاحظة انه هل يمكن عقلا
ان يخلق الله تعالى شخصا غير زيد على مثل هيئة زيد و
شكله وتخطيطه من جميع الوجوه بحيث لا يفرق حاسة
البصر بينهما اصلا وان كان على قرب العهد مع زيد وتكرر
المشاهدة له في كل يوم وفي كل ساعة ام لا يمكن ذلك
عقلا في نفس الامر ثم اذا استدللنا على استحالته بانا
نشاهد زيدا ونعلم يقينا انه زيد كما في قوله تعالى في سورة
البقرة وسورة الانعام الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وكون الشخص المذكور ممكنا
في نفسه ينافي استلزام المشاهدة لذلك العلم كان الاستدلال
عقليا انيا ويظهر بما قررنا انه يمكن الاستدلال العقلي
بالمعجزة وافادته العلم على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين

وعلى امتناع كذبه تعالى لمصلحة معارضة تكون اقوى
من مفسدة الكذب وعلى انه لا مؤثر في خارق العادة
الا الله تعالى وعلى انه لا يمكن معارضته وعلى انه لا يجوز اظهار
خارق العادة على يد الكاذب وامثال ذلك وهو يبتنى
بالاستدلال السمعي كما قررناه وان كان الاول لان حاجة
لنبوتهما الى استلزام المعجز للعلم بالصدق اما الاول فظاهر
مشهور واما الثاني فلان الاضطرار الى القبيح في نفسه لاجل
المصلحة يستلزم النقص تعالى الله عنه لضرورية استحالته
على الفاعل بقبول كن ولا يكفي في اثبات عدم كذبه تعالى
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما قد توهمه بعض لما يظهر
مما مر في الفصل الاول من عدم استقلال العقل بالاحكام
العقلية الواقعية فتدبر ويمكن الاستدلال على جميع ذلك
باخبار النبي ايضا ولا دور فان قلت ما تقولون فيما ذكرتم
ان كان العلم بالصدق الحاصل بعد اظهار المعجز ضروريا
واما اذا كان كسبيا فيتوقف على العلم بجميع ذلك فيشتمل
الدليل العقلي والسمعي على الجميع على الدور وقيل هو ضروري

او كسبي

او كسبي قلت قد اختلف عبارات العلماء فيه فصاحب
المواقف وصاحب المقاصد جعلاه من الضروريات
العادية قال صاحب المواقف اذا اتى بعض مدعي النبوة
بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في قطره
عن المعارضة علم ضرورة صدقه انتهى وقال صاحب المقاصد
وشرحه في البحث على من استدل بالسمعيات على ان
خالق افعال العباد هو الله والجواب عنه فان قيل التمسك
بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى
وكلام الرسول عليه الصلوة والسلم ودلالة المعجزة وهذا
لا يتاتى مع القول بانه خالق كل شي حتى الشرور والقبائح
وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على
يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه
وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك
القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة
بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين
بحجية الكتاب والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه تعالى

خالق للشرور والقبائح وافعال العباد فهو توقف حجيتها
على ذلك كان دورا انتهى وانت تعرف بما ذكرنا ما فيه
وقال واما وجه دلالتها يعني وجه دلالة المعجزة على صدق
مدعي الرسالة انها عند البعض بمنزلة صريح التصديق لما جرت
به العادة من الله تعالى بخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق
وقال فيه يعني الكذب محال على الله تعالى اما اولا فبالاجماع
العقلي واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء اثبات صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت الله تعالى فضلا
عن صدقه انتهى وقد خالف هذا في بحث قدرة الله تعالى
حيث قال وقد يتمسك في اثبات كون الباري تعالى
قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة
ثم قال في الجواب عنه مرجع الادلة السمعية الى الكتاب
ودلالة المعجزات ولم يتم الاقرار بها والاذعان لها
قبل التصديق بكون الباري قادرا عالما ففيه تردد وفيه
انتهى والظاهر من كلامهم انه ضروري قال في الاقتصاد وقد
اجبت عن سؤال الجن يعني على اعجاز القرآن بان قلت

فان

فان ذلك يؤدي الى ان انشقاق القمر وطلوع الشمس
من مغربها وقلع الجبال من اماكنها وطفو البحار العظام وفلق
البحر لا يكون شي من ذلك معجزا الا ان جنسه داخل تحت مقدور
العبد لا يمتنع ان يكون جميع ذلك من فعل بعض الجن ومن
ارتكب فقال جميع ذلك لا يدل على النبوة كفاه ذلك من
الشناعة انتهى ولكن ظاهر ما مر في فصل في بيان حقيقة
العلم من قوله صح الاستدلال بالحجر والشجرة الى آخره انه نظري
وظاهر مذهب المعتزلة انه نظري مبني على العلم بقاعدة
التحسين والتقبيح العقليين قال صاحب المواقف في عداد
المذاهب في كيفية دلالة المعجزة على الصدق وقالت
المعتزلة خلق المعجزة على يد الكاذب ممتنع لان فيه ايهام
صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى انتهى والظاهر ايضا
مما نقل شارح المقاصد عن جمع انه نظري عندهم حيث
قال ومنهم من قال باستحالته عقلا يعني استحالة ظهور
المعجزة على يد الكاذب فانه قبيح لافضائه الى التعجيز عن اقامة
الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامامة وكثير من المتكلمين

بان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم لانفكاك الفعل المحكم
من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال انتهى وصرح
الدواني في شرح العقائد العضدية بانه نظري قال فيه اثبات
ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق
اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال
دعوى النبوة واذا خالف الفاضل المحشي رحمه الله وتعين سند في
النبي عليه السلام بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه
قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا
له يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة
فعل الله ومقدوره دون غيره المعتزلة واحتمال وجوده
بالتحدي فلا يتم والقيل الاولى في اثبات هذا المطلب يعني
شمول القدرة بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال
الرسول عليه ان نتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول
القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول
العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله انتهى والحق ان
العلم بصدق المدعي الموافق لخارق العادة ضروري

يعني

يعني انه لا يمكن للعاقل دفعه عن نفسه بشك او شبهة
كالعلم باخبار البلدان المتواترة فيجري فيه ما يجري فيه
من التوقف وهذا كاف فيما نحن فيه فان كان ظهور الخارق
للعادة اضطراريا بهذا المعنى كان العلم بانه فعله هو
الله تعالى وانه مقارن للصدق ضروريا بهذا المعنى لانه
يحصل العلم بالصدق عقيبه لكل عاقل وان لم يعتقد شيئا مما
يتوقف عليه بل وان كان منكرا لجميعها ومعرضا عن
النظر فلو كان العلم بالصدق موقوفا على العلم بها او النظر
كما يتوقف على نفسها كما مر لم يحصل له ومن ارتكب ذلك
كفاه ما فيه من الشناعة كما ذكرناه ولذا لم يقر فرعون
لموسى ان ما ظهر على طبق دعواه خارق للعادة وادعى انه
سحر اي موافق للعادة خفي ماخذه لما سيجيء وان كان عالما
بكذبه ضرورة ايضا كما في قوله تعالى في سورة بني اسرائيل لقد
علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر
على قراءة فتح التاء في علمت وروى علي بن ابراهيم عن
ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام انه قال وقد علم فرعون

وقوله ما انزل هؤلاء الآيات الا الله انتهى وكذا الكفار ليس
لنبينا صلى الله عليه وآله وقد روى ابن بابويه في كتاب التوحيد
في باب في انه عز وجل لا يعرف الا به عن امير المؤمنين عليه السلم
انه قال ما عرفت الله عز وجل بمحمد ولكن عرفت محمدا بالله
عز وجل حين خلقه واحدث فيه الحدود من طول وعرض
فعرفت انه مدبر مصنوع باستدلال والهام منه وارادة
كما الهم الملائكة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا كيف الحديث
وهذا يدل على الكسبي وقوله عليه السلام باستدلال والهام
منه اشارة الى انه عز وجل اوجب شرطا على المكلفين بل يجب
على الله ان يلهمهم النظر ويفعل بهم الدواعي اليه حتى يردوه
وقد مر بيانه في الفصل الاول فلا ينافي الضرورة بالمعنى الذي
ذكرناه وحاصل استدلاله انه مدبر مصنوع وكل مدبر مصنوع
ظهر المعجز على يده مقارنا لدعواه فهو فعل من ليس بمدبر مصنوع
لتصديقه بناء على ان المدبر المصنوع لا يقدر على فعل مثله مما هو
بمحض قول كن ومعنى قوله عرفت الله بمحمد ان معرفة وجود
الفاعل بمحض قول كن لا تتوقف على تبليغ رسول بل تحصل

بالنظر

بالنظر في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء
كما في الكافي في كتاب التوحيد في باب في انه تعالى لا يعرف
الا به ثم من ذهب الى انه ضروري عادي ليس مذهبه انه
يحصل من تكرر المشاهدة حتى يعترض عليه بانه لا يجري في
النبي الاول فلا يجري في نبي اصلا اذ العادة فرع التكرر
او فرع بل مراده ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم
الضروري عقيبه بدون لزوم فان قلت قد شرط العلماء
في المعجز شروطا كعدم كونه من فعل المدعي وعدم امكان
معارضته ونحو ذلك قلت تحققها في نفسها شرط للاعجاز
وافادته العلم لا ان العلم بها شرط لافادة المعجز العلم فان
قلت يلزم على هذا ان لا يكون معرفة النبي والتصديق به
واجبا حين كونه ضروريا لان العلم الضروري من فعل الله
ولا تكليف بفعل الغير قلت الامر على ذلك فان الواجب
هو قول محمد رسول الله طوعا لا نفاقا واطاعته عليه السلم
وقد مر تحقيقه في بحث اول الواجبات في الفصل الاول
عند قول المص والاصل في هذه الاصول الخطاب او ما كان

طريقا الى اثبات الخطاب او لكان الخطاب طريقا لاثبات
فان قلت فهذا العلم ليس من الاقسام الستة للضروريات
قلت لم يقم دليل على الحصر على انه يمكن ادخاله في الحدسيات
قوله وجرى ذلك مجرى المعجزات المراد بالمعجز امر خارق
للعادة حادث لاجل دعوى وهي على طبقه والمراد بالعادة عادة
الله تعالى وهي ما خلق الله الاجسام عليه لانتظام امور المعاش
كحرارة النار وبرودة الجمد ونحو ذلك ولم يخص صارف
وهي التي يريدها الدهرية الطبيعيون بزعمهم الفاسد في
حوادث العالم واجزائها بتأثير الطبيعة او بدخليتها كما
قرروه في الفن الطبيعي وفروعه مثلا اذا ارسل حجر من الجو
فتحرك نحو السماء فان كان لمجرد امر من امور الطبيعة كريح
او جذب جاذب وان كان غريبا فقط بحيث لم يره
احد قط كان عاديا والا كان خارقا للعادة وان رأى
كل يوم باعجاز نبي ونحوه واحترز بقيد خارق للعادة عن السحر
والمراد به امر غريب خفي مأخذه ويكون على وفق العادة المعهودة
المذكور آنفا مع دعوى صاحبه انه من معجزات الانبياء

حتى

قيل واصفي خرق العادة وعدمه ويظهر منه اثار غريبة
في الوجود وقول من يقول ان السحر لا حقيقة له معناه ذلك
اي انه مفارق لمعجزات الانبياء لكونه غير خارق للعادة
بخلافها لا انه لا يظهر له اثر اصلا وروى الطبرسي في كتاب
الاحتجاج عن ابي عبد الله عليه السلم في حديث طويل انه
لما سأله الزنديق وقال اخبرني عن السحر ما اصله وكيف
يقدر الساحر على ما يوصف من عجايبه وما يفعل قال
ان السحر على وجوه شتى وجه منها بمنزلة الطب كان الاطبا
وضعوا لكل داء دواء فكذلك علم السحر احتالوا لكل صحة آفة
ولكل آفة عاهة ولكل معنى حيلة ونوع منه اخر خطفة وسرعة
ومخاريق وخفة ونوع منه اخر ما ياخذ اولياء الشياطين
عنهم قال فمن اين علم الشياطين السحر قال من حيث عرف
الاطباء الطب بعضه تجربة وبعضه علاج وفي هذا الحديث
قال الزنديق افيقدر الساحر ان يجعل الانسان بسحره
في صورة الكلب او الحمار او غير ذلك قال هو اعجز من
ذلك واضعف الى قوله عليه السلم وان من اكبر السحر النميمة

يعرف بها جمع المتحابين الحديث وفي نهاية ابن الاثير ان العضه
هي البهتان والكذب وقد عضهه يعضهه عضها ومنه الحديث
الا انبئكم ما العضه هي النميمة القالة بين الناس ثم قال
ومنه الحديث انه لعن العاضهة والمستعضهة قيل هي الساحرة
والمستسحرة وسمي السحر عضها لانه كذب وتخيل لا حقيقة له انتهى
واحترز به ايضا عن الكهانة وهي الاخبار عن الامور الخفية مع
دعوى صاحبه انه واخبار الانبياء بالغيب من قبيل واحد
في خرق العادة وعدمه وفي كونه عن علم او ظن وبناء الكهانة
على تفرس احوال الناس ويكون مع فطنة وذكاء ونظر
كما صرح به الزمخشري والبيضاوي في تفسير سورة الطور واحترز
به ايضا عن الطلسم وهو غريب عادي بالمعنى المذكور اعني
صاحبه في اصداره الساعة اي الوقت الذي يعتقده المنجمون
موافقا له وعن الشعوذة وهو غريب عادي ليس معه دعوى
انه كالمعجز ولا رعاية الساعة والقول بكون السحر خارقا
للعادة والفرق بينه وبين المعجز بشرارة نفس صاحبه
بخلاف صاحب المعجز كما ذهب اليه البيضاوي في سورة البقرة

بعا

تبعا لابن سينا في الاشارات او بامكان المعارضة في
السحر دون المعجز كما ذهب اليه الشارح الجديد للتجريد ظاهر
البطلان اذ لو سلمنا عدم قبح خرق العادة من الله تعالى
لاجل دعوى شرير لم يعلم النبوة اذ الفرق بين الخير و
الشرير المتصنع جدا مما لا يعلم الا بالوحي وهو دور وكذا عدم
امكان المعارضة ويمكن ان يحمل على الاشارة الى ان
السحر غير خارق للعادة قوله تعالى في سورة الاعراف
حكاية عن السحر العظيم الصادر عن كل سحار عليم فلما القوا
سحروا اعين الناس واسترهبوهم وقوله تعالى في سورة
طه حكاية عنه فاذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها
تسعى وقال الغزالي في الاحياء وهو يعني علم السحر والطلسمات
حق اذ شهد القرآن له وانه سبب يتوسل به الى التفرقة
بين الزوجين وقد سحر رسول الله صلى الله عليه وآله ومرض
بسببه حتى اخبره جبرئيل عليه السلم بذلك واخرج
السحر من تحت حجر في قعر بئر وهو نوع يستفاد من العلم
بخواص الجواهر وبامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من

الجواهر يشكل على صورة الشخص المسحور ويترصد له وقت
مخصوص في المطالع ويقرن به كلمات يتلفظ بها من
الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوسل بسببها الى الاستعانة
بالشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله
العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى ولا يخفى ما فيه
بعد ما حررناه واحترز بقيد حادث لاجل دعوى عن
الخوارق المستمرة فانه رب عادي بالمعنى المذكور لم يقع
من اول العالم الى الآن الا مرة واحدة كما يرى في
نحو الخط والتصوير بما يكمل في واحد يعجز جميع من سواه عن
الاتيان بمثله ورب خارق للعادة يكون مستمرا او اكثريا
كفلق الصبح الاول كذنب السرحان القائم فانه ليس من
تاثير الشمس وقربه كما ظنه الدهرية ومن تبعهم والا لكان
عريضا فان اليمين واليسار من محيط مخروط الظل اقرب
الى الناظر حينئذ من الفوق والتحت ومن هذا القبيل انفلاق
البيضة عن الطاوس على اختلاف الالوان واما علم
تعبير الرؤيا وعلم الرمل واشباههما فالمشهور عند العوام

ذكر

ان كل واحد منها مما استفيد من جهة الانبياء المبعوثين
به من جهة الوحي الالهي وتيسر لكل احد ما رسمه بتعلمه
مع انه من الغيب الم تر ان رجلا اذا ادعى النبوة عند
رجل لم يسمع بعض آيات القرآن وجعل ذلك البعض معجزا
لنفسه والقاه اليه لم يفده العلم وما هو الا لتجويز ان يكون
مستفادا من وحي سابق ان كان العلم نظريا او بنفس
كونه مستفادا ان كان ضروريا فلو اتبعه بمجرد ذلك فقد
اتى من قبل نفسه وعند المحققين كسيدنا الاجل المرتضى
ان الرمل وتعبير الرؤيا والنجوم والكهانة وصفاء الباطن
بالرياضة واشباهها مما لا اصل له وهي حيل المخرقين لكسب
المعاش ولا ينافي ذلك ان يكون تعبير الرؤيا واقعا
في القرآن لان المقصود انه لا يعرفه الا صاحب المعجزة واهله
علم وذهب ابن سينا في اواخر الاشارات الى ان
الرؤيا نفسها من قبيل الاطلاع لبعض النفوس على الغيب في
النوم بدون واسطة نبي بل بالاتصال بالعقول المجردة
ذاتا وفعلا العالمة بجميع الاشياء ثم جعل ذلك مستندا

اطلاع صح

لاحتمال اطلاع غير النبي على الغيب في اليقظة بلا واسطة وفيه ان
القول بتجرد العقول والنفوس الانسانية بعيد الا اقرار
بتوحيد الواجب الوجود ناش من عدم العقل لضرورة
ان الفاعل بقول كن في هذا كادل تاثير النفس الانسانية
في بدنها بريء من كل نقص وان الامكان الذاتي
نقص والكمال ووضوح هذا اكتفى ابو عبد الله الصادق
عليه السلام بالدعوى فيما روي في الكافي في كتاب التوحيد
في الحديث الثالث من الباب الاول عنه عليه السلام انه
قال في حديث طويل اذا عجزت حواسنا عن ادراكه
ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء الحديث وهذا
على طبق قوله تعالى في سورة البقرة وانظر الى العظام كيف
ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على
كل شيء قدير وفيه ايضا ان التصديقات الحاصلة
للنائم بسبب الرؤيا كلها كاذبة فهو ليس علما بالغيب
ولولاه لما اختلف تعبيرها وقد روي واشتهر الرؤيا
لاول عابر وكون بعضها دالا على وقوع مثل المصدق

وبعضها

وبعضها على وقوع نقيضه او ضده بتوفيق من الله تعالى
على انبيائه لا يلحقها بالعلم بالغيب بلا واسطة واما
الاستدلال على استحالته في اليقظة فهو انه ضروري لدين
نبينا صلوات الله عليه وآله انه لا يعلم الغيب غيره تعالى
سواء كان عقلا او نفسا الا باطلاعه برسوله وابن سينا
مصدق لنبوته عليه السلم ظاهرا انما يكفي لنا في اثبات
هذا المرام وان كان منكرا في الحقيقة حيث جعل علومه
حاصلة باتصاله بالعقول لا بالوحي الالهي واحترز بقيد كونه
على طبقه عما يحدث عند الدعوى من الخوارق تكذيبا له
قوله في انه لا يجوز ان يفعل للمصلحة دون التصديق منع
ان يقرا يفعل مبنيا للمجهول والمراد ان العقل يحكم بامتناع
صدور المعجز عن الله لا للتصديق بل لمصلحة اخرى وهذا
العلم اما ضروري للمكلف كالعلم بامتناع صدور خرق العادة
عن غير الله تعالى او كسبي يلهم الله المكلف النظر في دليله
وهو انه قبيح في نفسه ويمتنع اضطراره تعالى الى القبيح
في نفسه لمصلحة كما مر قوله ولاجل ذلك اشارة الى انهم

من قوله لا يجوز ان تفعل للمصلحة دون التصديق من انه
يمتنع صدور القبيح في نفسه عن الله تعالى اضطرارا اليه للمصلحة
فانه دليل لمي عليه والانسب بقوله لان ذلك يؤدي
ان يشار به الى الشارية الى الافساد او فانه دليل اني
عليه بعد اثبات النبوات قوله لا يجوز فعل المعجز الا
للتصديق فيه رد على من زعم ان العيان او البرهان
اذا دل على شي جاز فعل المعجز على طبق دعوى خلافه اعتمادا
على العلم وبعله ربما تمسك في ذلك باحتياج نبينا
الى التحدي والتمسك بعدم امكان المعارضة وهذا لا
يتوجه على مذهب على مذهب من قال ان اعجاز القران
للصرفة فان خارق العادة على مذهبه هو نفس عجزهم
عن المعارضة لا انه تميم له لان خارق العادة على الصدق
او بقوله تعالى في سورة طه افلا يرون ان لا يرجع
اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا الآية وقبح هذا في نفسه
معلوم كقبح الخبر بعلوم الكذب اعتمادا على علم المخاطب
فما روي في كتب السير من ان فرعون دعا الى الله

في اطاعة النيل له واستجاب الله دعاءه واطاعه النيل فقال ربنا
لدعواه الباطل فتصديقها وتجويزه يستلزم الكفر بالله ورسوله
قال الفخر الرازي في التفسير الكبير في تفسير سورة طه واما
قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فاختلفوا في انه هل
كان ذلك الجسد حيا ام لا فالقول الاول لا لانه لا يجوز
خلاف العادة على يد الضال بل السامري عمل صورة العجل
وجعل فيها منافذ ومخارق حيث تدخل فيها الرياح فيخرج صوت
يشبه صوت العجل والقول الثاني انه صار حيا وخار كما يخور
العجل واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله فقبضت قبضة من اثر
الرسول ولو لم يصر حيا لما بقي لهذا الكلام فائدة وثانيها
انه تعالى سماه عجلا والعجل حقيقة في الحيوان وسماه جسدا
وهو انما يتناول الحي وثالثها انه اثبت له الخوار واجابوا
عن حجة الاولين بان ظهور خارق العادة على يد مدعي
الالهية جائز لانه لا يحصل الالتباس وههنا كذلك فوجب
ان لا يمتنع روي عكرمة عن ابن عباس ان هرون
عليه الصلوة والسلام مر بالسامري وهو يصنع العجل فقال

وما تصنع قال اصنع ما لا ينفع ولا يضر فادع لي فقال
اللهم اعطه ما سالك فلما مضى هرون قال السامري
اللهم اني اسالك ان يخور فخار وعلى هذا التقدير [illegible]
صلى الله عليه وسلم انتهى والحق انه لو جعل خوار عجل السامري
خوارا حقيقيا امكن ان يقال انه مستمر التبعية بشرط
معلوم بتوقيف سابق وقدم عنه قول الله وجرى ذلك
مجرى المعجزات اذ ليس امثال ذلك من المعجز ولو كان
غير مستمر التبعية بشرط معلوم بتوقيف سابق لم يجز عقلا
ان يكون بعد دعواه الباطل بل ولا بعد قصده الى
الباطل ايضا وحينئذ يمكن ان يحمل قوله تعالى قال فما خطبك يا
سامري قال بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من
اثر الرسول فنبذتها وكذلك سولت لي نفسي قال فاذهب
فان لك في الحيوة ان تقول لا مساس الآية على ان
المراد اني اخذت علم احياء الجماد من الانبياء فانه
قد اوحي اليهم انه كل من فعل كذا وكذا بشروط كذا وكذا او
صار جماد كذا وكذا حيا واخذت ذلك منهم وهذا في

يمكنهم

الحقيقة

الحقيقة معجز للرسول الذي اوحي اليه ذلك فالمراد بقوله
بصرت علمت وبالاثر ما اتى به الرسول من الله تعالى و
بالرسول اما جبرئيل او الحبيب وبنبذ تلك القبضة عدم الوفا بما
في ضمنها وهي عدم الاشتغال بها ثم يمكن ان يكون المراد بقوله
فان لك في الحيوة الاية انك لا تعذب في الدنيا فلك
ان تقول انه لم يستحق عذاب ولكن لك موعد وهذه
احتمالات غير مرضية لكنها في مقابلة الاحتمالات التي ذكرها
المفسرون وما ذكره من ان السامري لم يبق فيه
من الاوزار بل القى فيه تراب موطئ فرس جبرئيل فمع
بعده لا يلائمه ظاهر قوله حكاية عنهم وكذلك القى السامري
والعلم عند الله واهل الذكر عليهم السلام وامارة اثبات الله تعالى
القليل كثيرا او الكثير قليلا كما في آيات وقعة بدر فليس بصفات
المعجز لان الاغراء بالجهل قبيح على الله تعالى فيحتمل ان يكون
المراد تمكينهم من جهلهم بمجرى العادة او القاء الرعب في
قلوبهم او الطمانينة لمحض الخوف او التشجيع لا للتصديق الباطل
وقد قال تعالى في سورة آل عمران يرونهم مثليهم راي العين

يحتمل ان يكون المفعول المطلق فيه للتشبيه ووجه الشبه ازعجب
منهم او نحوه والتنوع والمراد بمحض اى العين بدون تفرس
الاحوال للاضطراب ونحوه كرؤيتنا الكواكب صغيره مع
عظمها فى انفسها كما ذكروه فى نحوه زاد الحديدية فى الى المرئى
العظيم البعيد الصغير القريب **قوله** وليس لهم ايضا الخ
لا فرق بين هذه الشبهة وبين سابقتها الا بخصوص المصلحة
فيها دون السابقة واجاب المص عنها باربعة اجوبة الاول
قوله لا طريق الخ وحاصله انه لا يصلح التعبد بالتلاوة وجها
للمصلحة لانه انما يمكن اذا امكن معرفة العباد اياه ولا يمكن ويجئ
تحقيقه والثانى قوله وذلك يؤدى الخ وهو عين ما اجاب به عن
الشبهة الاولى ويحتمل بعيدا جعله تتمة للجواب الاول الثالث
ان التعبد بتلاوته لو امكن معرفته للعباد ايضا لا يصلح
وجها للمصلحة لانه عبث وبين كونه عبثا بوجهين الاول جاء
العقلى على التعبد بالتصويب والثانى العلم بان التعبد انما يجوز
مع امكان معرفة المراد فقوله ولان التعبد الخ معطوف
على قوله لانه يجرى الخ ولو حذف الواو فى ولان التعبد لكون

بيانا للجامع مع حفظ بقوله يجرى مجرى التعبد الخ لكان اظهر ويستكثر
الاستدلال بالقياس العقلى وسيجئ حجيته فى الكلام فى
القياس الرابع ان التعبد بالتلاوة لو سلم جواز معرفته
وعدم كونه عبثا انما يجوز اذا لم يحصل المراد بعضهم او بعضه بها لانه لا
يحسن اذا كان المقصود مجرد التلاوة **قوله** لما قالوه وهو
مجرد التعبد بالتلاوة **قوله** على حد ما كان الخ اى بدون تفاوت
خارجى فى شئ من الاشياء من دفع ضرر وجلب نفع فالمراد
بقوله لم يجز ان يختار عدم الجواز العقلى اى يمتنع عقلا اختيار
الكذب ونظيره العلم القطعى بان العاقل ما دام عاقلا يمتنع
ان يفعل ما يفعله المجانين من دون مصلحة تنضم اليه من خارج
قوله وان الذى يدل الخ قد عرفت تحقيق الدليل على مشروط قوله
ولا يمكن ان يدعى الخ يمكن ان يقال ان مراد المص ان هذه
الشبهة يتوجه الى هذا الدليل ودليل انه لا يجوز ان يخاطب
ولا يفيد بخطابه شيئا كما اشرنا اليه وان يقال انه وجهها
الى هذا الدليل واكتفى بها عن توجيهها الى السابق لا يعلم
بالمقايسه وان يقال انه زعم انه لا يتوجه الى السابق ثم

دفع المص الشبهة بانا نعلم انا مكلفون بالعلم بالمراد بالخطاب
والعلم الضروري من فعل الغير كما مر ولا تكليف بفعل الغير
ويمكن ان يقال التكليف انما هو بما يوجبه كما اذا امر السيد
عبده بمعرفة لون جسم مع انها من الضروريات فانه
في الحقيقة تكليف بالنظر اليه قوله وليس لهم ان يقولوا انه
اي لا يمكن ان يدعي العلم بقصد بالاكتساب من تاكيد
لان التاكيد يجري فيه ما يجري في المؤكد ولا يخفى ان قوله
لان التاكيد خطاب ممنوع لانه يمكن تاكيد القصد بنصب
دلالة عليه غير الخطاب تامل فيه ولو سلم فقوله فيلزم فيه
الخ ممنوع لانه يجوز ان يكون فرق فيما نحن فيه بين
ما يكون ظاهرا في شيء وبين ما يكون محكما فيه غير محتمل لغيره
وسند المنع انا نجوز على كل فرد من الاشخاص ان
لا يدل على مراده بالخطاب لضرورة ومصلحة دعته اليه
ومع هذا نعلم قطعا في بعض خطابه القصد قوله ما فعل له
التكليف كذا في النسخ والظاهر ما فعل له المؤكد قوله
وليس يمكن ان يقال انه قاصد انا وان جوزنا ارادة

عجز

غير الموضوع له مع عدم الدلالة عليه لم نجوزه مطلقا بل
بشرط ان يدل عليه في المستقبل فلا يلزم ان لا نعلم بخطابه
شيئا اصلا بل ان لا نعلم في الجملة قوله لان ذلك لا يصح
يعني ان هذا التجويز مع هذا الشرط ان كان في جميع الصور
اي سواء كان وقت الحاجة الى البيان ام لا فتجويزه في
وقت الحاجة يلزم ما قلناه وهو ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا
لان الدلالة ايضا خطاب فيلزم فيه ما يلزم في المدلول
عليه كما يظهر مما ذكره بقوله لان التاكيد الخ او لان تجويز
ذلك في الخطاب يستلزم تجويز نحوه في الدلالة وان لم
يكن خطابا وان كان هذا التجويز في بعض الصور وهو صورة
عدم الحاجة الى البيان فهو وان لم يمكن ابطاله بانه قبيح
لاستلزامه ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا لكنه يمكن ابطاله
بانه قبيح لاستلزامه التنفير وانما يلزم التنفير على الشق الاول
لان التنفير عن قبول القول فرع معرفة المراد به وقد مر التحقيق
في مثله من انه قبيح مع عدم المصلحة الموجبة لفعله المضطر
اليه لانه اغراء بالجهل ومع وجود المصلحة نقص وهو محال على الله

والنقص وان جاز على النبي عليه السلام لانه ليس مستجمعا لجميع صفات الكمال لكنه غير واقع في ضمن هذا النقص في الشرع له لان الكتاب عليه كما مر والاجماع متحقق عليه وذكر المصنف في الرسائل على صدم وقوعه عن النبي صم في الشرعيات انه يستلزم التنفير عن قبول قوله وعلى شروط الاداء وشروط النبي واصدقه وهو مشكل مع تحقق احاديث التقية عن الائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين ووجوب التورية في نحوها قوله تورى في نفسه اى اراد غير الظاهر ولم يدل عليه فانه اراد انهم مخلوقون من الماء اى من النطفة وظاهره انهم من العراق فانهم كانوا يسمون اهل العراق اهل الماء لكثرة الماء في ناحيتهم قوله على حال اى حال غيره اقبح قوله وليس فان دل دليل على ارادة الخاص فاما ان يعلم عدم ارادة معناه الموضوع له ام لا فعلى الاول اما ان يعلم بظاهر اللفظ ارادة معنى معين غير الموضوع له ام لا وعلى الثاني وهو ان لا يعلم عدم ارادة معناه الموضوع له اما ان يعلم ارادة غير الموضوع له معه ام لا فهذه اربعة احتمالات

هو تصديهم لبيان حالها الا الرابع فانه معلوم مما مر قوله وجب ان نحمله على ما يقتضيه ظاهره قوله اراد بالخاص غيره اى بان يكون في الظاهر شيء دال عليه نحو رايت اسدا في الحمام يحصل فرق بينه وبين قوله فان كان الخاص مما لا يتسع له والمراد بالخاص هنا اللفظ وضميره معناه الحقيقي والمراد بالخاص في قوله فان كان ذلك الخاص اللفظ قوله لم يرد الخاص اى بدون ان يكون في ظاهر اللفظ ما يدل على تعيين المراد والتوسع الاتيان بالمجاز ومثال التوسع في وجه واحد حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم عند بعض فان الاول يتوسع في وجه واحد وهو اكلها والثاني انما يتوسع في ملامستهن وعند بعض اخر هذان المثالان مما يتوسع في وجوه كثيرة فيجب التوقف ان كان قبل الحاجة على ما ذهب اليه السيد او يجب حمل الاول مثلا على حرمة اكل الميتة واشترائها والانتفاع بها وكل ما يتعلق بها على ما قاله قوم قوله وجب حمله على جميعه الى آخره الفرق بين كون الوقت قبل وقت الحاجة وبين كونه وقت

وكذا بالخاص في قوله لم يرد الخاص معناه الحقيقي م

الحاجة بان هذا القولين ليس في الاول وفي من الاخر
بخلاف الثاني انما هو لان التعارض في الاول انما هو من
كونه للجميع وبين كونه لبعض غير معين عند المخاطب وفي
الثاني انما هو بين الجميع وبين بعض معين معلوم عند المخاطب
والمفروض انه لم يدل دليل على تعيين البعض فالحمل على
بعض معين دون بعض معين آخر ترجيح بلا مرجح فيجب حمله
على الجميع قوله بعض تلك الوجوه اي لا بشرط ارادة
بعض آخر ولا بشرط عدم ارادته قوله وجب حمله عليه
اي على ذلك البعض سواء كان وقت الحاجة ام قبله قوله
واما العام فاذا ورد الخ اذا ورد العام فاما ان يقارنه
دليل من خارج على حال من احواله باعتبار دلالته
ام لا فعلى الاول اما ان يدل الدليل على انه اريد به شيء
مما يدل عليه بظاهره ام لا فعلى الثاني اما ان يدل على
ارادة بعض منه او على عدم ارادة بعض منه فهذه اربعة
صور من صور العام تصدى المصنف لبيان احوالها ولم يتصد
لبيان صور اخرى محتملة لوضوح حالها قوله وحتى ورد لفظ

مشترك الخ اذا ورد لفظ مشترك لفظي فاما ان يقترن به
دليل على حال من احواله باعتبار دلالته ام لا فعلى الاول
فاما ان يدل الدليل على ارادة جميع معانيه او يدل على
ارادة بعض معين لا بشرط او يدل على عدم ارادة
بعض معين لا بشرط فعلى الثالث اما ان يكون مشتركا
بين شيئين او يكون مشتركا بين اكثر وعلى الثاني من التقسيم
الاول وهو ان لا يقترن به دليل على حال من احواله باعتبار
دلالته اما ان لا يكون الوقت وقت الحاجة او يكون فعلى
الثاني اما ان يصح ارادة الجميع على وجه التخيير او لا فهذه ثمانية
صور من صور المشترك تصدى المصنف لبيان احوالها قوله
على ما ستبينه فيما بعد يعني في هذا الفصل بقوله وان كان
القسم الثاني في حد اختلف العلماء الخ ونحن نبين عنده الحق
بحيث يظهر منه حكم هذه الصور قوله فان كان الوقت
وقت الحاجة فقد مر الفرق بين وقت الحاجة وما قبله في
هذا الفصل في الخاص قوله على كل حال اي سواء كان
وقت الحاجة او قبله قوله فيما بعد اي في فصل في ذكر

وجه الجمع او لا فعلى الثاني اما ان يصح ارادة الجميع
صح

جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب قوله فمتى كان
الوقت وقت الحاجة وجب لهذا تكرار ليس لتقسيمه
الى ممكن الجمع وممكن التخيير وما لا يمكنان فيه وهذا التقسيم
جار في الصورة الاولى ايضا وهي ان يدل الدليل على انه
اراد الجميع قوله لمن قال ان كل مجتهد مصيب اما من
قال به على ما ذهب اليه شذوذ من العامة واما على
سبيل التغيير في الكلام في الاجتهاد وحقيقة الخلاف فيه
عند اصحابنا فلا يتم قوله فيما يصح ان يراد باللفظ الواحد
اي على سبيل التخيير قوله في الالفاظ المشتركة الاولى في
الالفاظ الخاصة والمشتركة بل الاولى في الالفاظ الخاصة
لانها اقدم واقرب من حيث الاشتراك في الاستعمال
في غير الموضوع له ويظهر مما ذكرنا ان قوله لم يكن ذلك مانعا
من ان يراد به الوجه الاخر محل بحث وكذا قوله فان كان
الوقت وقت الحاجة الى محل بحث قوله ويفيد في جميعها معنى
واحدا بان يكون مشتركا معنويا بينها قوله او يفيد في كل
واحد خلاف الآخر بان يكون مشتركا لفظيا بينها او حقيقة

في بعض

في بعض ومجازا في آخر او مجازا في كل واحد حقيقة وظاهر
قوله وقالوا في الحقيقة والمجاز لا يدل على ان الكلام معروض
اولا في المشترك قوله يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله
بان يكون كل واحد من افراد الكل مرادا من حيث عمومه
لا من حيث الخصوص فانه يصير اللفظ مجازا كما بيناه في
فصل في حقيقة الكلام عند قول المص ومنها انها تطرد قوله ان يعلم م
لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان لا الذي يفهم من احاديث
اهل البيت عليهم السلم الواردة في تعدد معاني القرآن
انه لا يجوز لغة ارادة المعنيين المختلفين من القسم الثاني
فيكون في حكم ان يتكلم باللفظ مرتين ويراد كل مرة منهما
معنى واحد فيكون اما حقيقتين متغايرتين بالاعتبار واما
حقيقة ومجازا كذلك واما مجازين كذلك لعلاقتين
لان المفروض في الاول الاستعمال للوضع لا للعلاقة
والمجاز لا بد فيه من ملاحظة العلاقة حين الاستعمال
والمفروض في الثاني الاستعمال في احدهما للوضع وفي
الآخر للعلاقة وفي الثالث الاستعمال في كل منهما لعلاقة

علیحدة مثاله ان یقال فی قوله تعالی فی سورة الانعام
قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا به شیئا و
بالوالدین احسانا ان ما موصولة باعتبار و مصدریة
باعتبار آخر و استفهامیة باعتبار ثالث و علیکم
ظرف متعلق بحرم باعتبار و اسم فعل باعتبار آخر و ان
مفسرة باعتبار و مصدریة باعتبار آخر و بالوالدین احسانا
عطف علی جملة لا تشرکوا به شیئا باعتبار و علی شیئا
باعتبار آخر و الباء للسببیة باعتبار و صلة لا تشرکوا باعتبار
آخر و الوالدین رسول الله و امیر المؤمنین علیهما السلم
باعتبار و الاب و الام النسبیان باعتبار آخر و احسانا
منصوب بالاغراء بتقدیر ادرکوا و نحوه باعتبار و بالعطف
علی شیئا باعتبار آخر و الاحسان العبادة المقبولة
و هو المبنیة علی العلم باعتبار و نعم الله تعالی باعتبار آخر
تبارک الذی لا یشغله بیان عن بیان و لا شان عن
شان و هذا الدلیل اقوی من معارضه و هو دعوی تبادر
الخلاف فی الاول کما قیل ثم فی رسالة المحقق الحلی فی

الاصول

الاصول المسماة بالمعارج الفرع الثانی یجوز ان یراد
باللفظ الواحد کلا معنییه حقیقة کان فیهما او مجازا او فی
احدهما نظرا الی الامکان لا الی اللغة و احال ابو هاشم و
ابو عبد الله ذلک و شرط ابو عبد الله فی المنع شروطا
اربعة اتحاد المتکلم و العبارة و الوقت و کون المعنیین لا
یضمهما فایدة واحدة و قال القاضی ذلک جایز ما لم
یتنافیا کاستعمال لفظ افعل فی الامر و التهدید و الوجوب
و الندب ثم قال المحقق و اما بالنظر الی اللغة فتنزیل المشترک
علی معنییه باطل لانه لو نزل علی ذلک لکان استعمالا له
فی غیر ما وضع له لان اللغوی لم یضعه للمجموع بل لهذا وحده
و لذاک وحده فلو نزل علیهما معا لکان عدولا عن وضع
اللغة انتهی و لا یخفی ما فیه فان النزاع فی الاستعمال فی
کل واحد منهما لا فی المجموع من حیث المجموع قوله بحسب ما
یؤدی الیه هذا بناء علی القول بالتصویب علی تفسیر بعض
العامة و سیجیء بطلان القول به فی الکلام فی الاجتهاد انشاء الله تعالی
قوله و قالوا ان الحقیقة و المجاز و الکنایة و الصریح تشمل ذلک

الفرق بين المجاز والكناية ان المجاز يستعمل في غير الموضوع له
بقرينة والكناية تستعمل في الموضوع له لكن المقصود
الاصلي ان ينتقل ذهن السامع الى لازمه لا ان اللازم مستعمل
فيه لان اخراج الكلام عن حقيقته لا يجوز الا مع صارف وهم
قد صرحوا بانه لا صارف في الكناية وانه يجوز ان يكون مستعملا
في الموضوع له ومعلوم ان الجواز هنا يستلزم الوجوب لان
المراد بالجواز بالنسبة الى كل فرد من الكناية لا بالنسبة
الى نوعه والا لم يتحقق التباين الكلي بين المجاز والكناية وهم
بصدده وقال في المطول الكناية كثيرا ما تخلو عن ارادة المعنى الحقيقي
وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد
وان لم يكن له نجاد قط وفلان جبان الكلب ومهزول الفصيل
وان لم يكن له كلب ولا فصيل اصلا وهو مدفوع بان هذه الصور
مجازات لصدق حده عليها لا كنايات كما يدل عليه الخلاف
في جواز استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز معا فارتفع ما توهم من
التدافع بين قول صاحب المفتاح ان الكناية لا تنافي ارادة
الحقيقة وبين تصريحه بان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا

وان

وكذا من كلامي صاحب التلخيص لان ارادة الشيء باللفظ اعم
من استعمال اللفظ فيه ومن قصد افهامه بدون استعمال
فيه بل في الرد نظر قد يرد على الكناية والتصريح معا لجواز
ان يكون اللفظ مشتركا بين معنيين يستعمل في احدهما
صريحا وفي الآخر كناية وهذا قسم من المشترك فيظهر حكمه من
حكمه او يكون له معنى واحد يستعمل فيه صريحا وكناية وكون هذه
الصورة داخلة في المتنازع فيه بعيد وقد عرفت ان
المجاز في معنيين على حدة ايضا كالحقيقة والمجاز في عدم الجواز
قوله او لامستم النساء الملامسة كناية عن الجماع وصريح في
اللمس باليد واللزوم عرفي والنكاح حقيقة في الوطي مجاز
في العقد كما سيجيء قوله وقال في الضمير والضمائر التي
بعده في نظائره لابي عبد الله عليه السلم على ما يظهر من قول الامام
بعد ذلك واما ما ذكره ابو عبد الله اه قوله الاقتصار على
الشيء وتجاوزه هذا يتصور في اللفظ المستعمل في الجزء وفي
الكل قوله وقال في قوله عليه السلم ظاهر الكلام انه توهم
ان ارادة نفي الاجزاء تستلزم ارادة نفي الكمال فيستلزم

ان يكون كلاهما مرادا فلا يجوز ان يكون المراد نفي الاجزاء
و ارادة نفي الكمال لا يستلزم ارادة نفي الاجزاء فهو المراد
و فيه ما فيه للفرق بين ارادة شيء و بين لزومه للمراد
كما سيجيء في الفخذ و الركبة هذا و سيجيء من المصنف في هذا الفصل
توجيه آخر له بعيد عنه قوله لانهما يتفقان الخ ظاهر الكلام
ان الماء مستعمل فيه في القدر المشترك بين الماء و النبيذ
و هو حقيقة شرعية فيه و ان النبيذ ماء شرعا فقط
لا ماء لغة و شرعا فهو خارج عن المتنازع فيه و لا
يخفى انه لو استعمل فيه مجازا لغة و يكون من باب عموم
المجاز بناء على ان الماء حقيقة و النبيذ ماء مجازا لكان
ايضا خارجا عن المتنازع فيه قوله بغير اللفظ اي
لبس المراد بكون الركبة مرادا استعمال لفظ الفخذ فيها
ايضا قوله بل بسبيل آخر هو ان ستر الفخذ لا يتم الا بستر الركبة
و سيجيء التحقيق فيه في فصل في ان الامر بالشيء هل
هو امر بما لا يتم الا به ام لا قوله و عقل في ذلك الخ ظاهره
ان ذلك اشارة الى ما ذكر من كون الحقيقة و المجاز مثل ذلك

بقوله و قالوا في الحقيقة فيكون قوله و قال لا يجوز الخ تحقيقا
ايضا تفصيلا له و يكون كل الامثلة امثلة له و يمكن جعله اشارة
الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد و هو
بعيد لان الاولى حينئذ عدم الاكتفاء في بيان الاحتمال
بالحقيقة و المجاز و ان كان يرد على الاول ايضا مثل ذلك
لان الاولى ذكر احتمال آخر لا هذا الحقيقة و المجاز قوله
و العدول به عن ذلك اي عدم استعماله فيما وضع له
قوله فكذلك لم يصح الخ انما يتم ذلك لو كان استعماله
في المعنى الحقيقي و في غيره لا يستلزمه عقلا و ان كان مستبعدا
لغة قوله تعذر ذلك اي عقلا قوله ان يعبر اي يتزين
من غير الدنانير اذا وزنها واحدا بعد واحد و يعتبر
ما به الا من قبيل المجنس و بذكر به و المراد ان ينظر فيه
بعين العبرة قوله لم يصح اي عقلا قوله قطع به اي بعدم
الصحة العقلية قوله و ان لم يمنع من ذلك الخ ظاهره
مقابلة مذهب عبد الجبار لمذهب ابي هاشم و ابي عبد الله
القائلين بعدم الجواز عقلا انه قائل بجوازه عقلا و ليس كذلك

في المجاز المجازي مستتر عقلا لعدم استحالته

عبارة المفهوم تصرح بالجواز لغة لكن لما ذهب الى الجواز
لغة ايضا كما سيصرح به بقوله قبيل هذا لا يخلو ان يكون اللفظ
حقيقة الخ والظاهر من كلامه ان عبد الجبار ايضا ذهب اليه
وكذا الظاهر مما قيل ان القاضي وهو عبد الجبار والمعتزلة
ذهبوا اليه قوله ان يريد بذلك العقد والوطي
كلا على حدة كما هو المتنازع فيه فيكون معقودة الاب
حراما وان لم توطأ موطوءته وان لم يعقد عليها ولو اريد
مجموع المعنيين لم يكن المعقودة فقط حراما ولا الموطوءة فقط
قوله لا المنع يحتمل ان يراد به انه لا منع عقلا وان كان مانع
لغة كما مر قوله وهي ارادة المعاني سواء كان لم يصرح بما يريده
اعتمادا على ما سيذكره في فصل في ذكر حقيقة الامر وما
يصير امرا بقوله واعلم ان هذه الصيغة التي هي قول القائل
افعل الخ ولانه مناقشة في تطبيق مثال فيقال هذه
على مذهب المصنف كذا لان ما به يصير الامر امرا هو استعماله
في استدعاء الفعل بصيغة ما به يصير تهديدا وهو نهيه عنه
قوله لانه ينافي الخ فيمتنع الجواز ان يريد الزيادة باعتبار

والا يريد ما باعتبار اخر فليس فيه مانع عقلي قوله لانه
لا يصح ان يستعمل الخ يحتمل ان يراد ان المانع فيه لغوي لا
عقلي فليس جاريا على ما نحن فيه هذا وظاهر قوله واذا
صح ذلك وجدنا الخ ان القائل يذهب الى الجواز لغة فيما
وضع للمعنيين ويحتمل ان يؤول بما يرجع الى ما ذكرنا بان يقال
انه لبيان ان المانع اللغوي في الاول امران وفي الثاني
واحد ويؤيد هذا قوله فلا وجه لاحالة القول في ذلك لان
المتبادر من الاحالة الاحالة العقلية قوله فان قيل الخ هذا بعينه
ما احتج به ابو عبد الله وقد مر بيانه والجواب الحق عنه قوله
وان لم يقتصر المعبر على ان يستعملها فيما وضعت له اي لم يكتف
المتكلم باستعمالها فيما وضعت له وحاصله انه ان اريد بالعدول
بها عما وضعت له عدم استعمالها فيما وضعت له فهو ليس بلازم
وان اريد به عدم الاكتفاء باستعمالها فيما وضعت له فهو ليس
بمحال قوله وهذا المذهب الخ اي القول بالجواز العقلي او به
وبالجواز اللغوي اقرب الى الصواب والمراد بقوله وما ذكره
سديد ما ذكره من التصحيح الذي هو المذهب لا التفصيل ما ذكره فلا يرد على المصنف

وأوردنا على ما ذكره ابو الحسن قوله والقول في الكناية ثم
انه الجريان على هذا المنهاج اي الجواز العقلي في صحتها
السابقين اظهر منه في الاخرى وقوله ولا يستقيم مثال
للكناية والصريح كما قوله حتما بالدليل اراد بالدليل ما يدل
على عدم الجواز لغة او القرينة الدالة على عدم ارادة الصريح
ويؤيد الاخير قوله وهو الجامع قوله من حيث كان انه
لم يصرح ابو عبد الله بهذا فيما مر وقد مر بيان مراده وما يرد
عليه نعم يجيء في فصل فيما الحق بالمجمل وليس منه ما هو قريب
من هذا التوجيه لا يرد عليه شيء قوله فيما تقدم اي لا يشتمل على
نوع آخر سوى ما اشتمل عليه ما تقدم وهو استعمال الطهر والا
في الغسل والوضوء او جميع الامثلة المتقدمة ويخدش الاخير
اشتمال ارادة الاقتصار على الشيء وتجاوزه على نوع آخر
على زعمه ظاهر الا ان يبنى على نفس الامر ويعتمد على بيان
عدم المانع الرابع فيها ايضا بعيد ذلك قوله على وجه التخيير اي
التخيير بين الجزء والكل يرجع الى اباحة الزيادة فهي كجواز الامر لا يجوز
عقلا هذا او توجيه الجواز بانه لا يمتنع عقلا ان يريد الاقتصار

على الشيء

على الشيء ويريد ايضا ما زاد على ذلك بالنسبة الى مكلفين كما مر
في القرء بالنسبة الى الطهر والحيض عند ابي هاشم وابي عبد الله
فيه انه حينئذ يكون استعمال لفظ في الامر والتهديد ايضا
جايزا فيجب ان يؤيد استحالتهما بالنسبة الى مكلف واحد
كما قيد في الامر والتهديد بقوله من مكلف واحد قوله جميع
ما ذكرناه انه اي استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين وفي
الحقيقي والمجازي وفي الكناية والصريح وفي المعنى اللغوي
والعرفي والشرعي وغير ذلك من الصور الآتية في قوله وكذلك
ان كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا الخ وتداخل الصور غير
مضر قوله بظاهره حرف الاستفهام محذوف اي ابظاهره
وهو بيان لقوله فكيف الطريق فالباء متعلق بالقطع لا بالمراد
قوله ولم يقترن به ما يدل انه على ما اقتضاه من عدم الجواز
لغة لا يتحقق هذا القسم قوله كل ذلك باللفظ اي بصريح
اللفظ الى الكناية كفحوى الخطاب ودليل الخطاب قوله وان
لم يكن الوقت وقت الحاجة اي ولم يقترن به ما يدل على
انه ارادهما او احدهما قوله وجوز كل واحد من الامرين

اي اراد بهما واراد واحدهما وعلى احقيتنا من عدم الجواز
لقوله لا يجوز ارادتهما بل يقطع بارادة احدهما ويتوقف
في تعيينه قوله لم يمنع ذلك من ان يكون اه قدهما هو
قوله او اريد بهما جميعا مقتضى ما ذكره سابقا انه ان
دل الدليل على انه اراد ما وضع له في اللغة لم يمنع ذلك من
ان يكون اراد ما وضع له في الشرع ايضا فان المعنى اللغوي
مجازي في الالفاظ الشرعية قوله على ما ذهب اليه الك
مراده ان نحو لا تقل لهما اف مثلا مستعمل في لا تضربهما
ولا تؤذهما ونحو ذلك ومع هذا كناية وحقيقة وفيه ان
الكناية مستعمل في الملزوم لا في اللازم وحده او مع الملزوم
وان كان افهام اللازم مقصود المتكلم ولو سلم فليس كل
كناية كذلك ولو سلم فليس كل كناية حقيقة كذلك ويمكن
ان يقال ان مراده ان نحو لا تقل لهما اف مستعمل في
منطوقه وليس فحواه وهو نحو لا تضربهما داخلا في
ما استعمل فيه وان كان مقصودا افهامه كما بيناه في
الفرق بين الكناية والمجاز في هذا الفصل عند قول المص وقالوا

في الحقيقة

في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك ويجيء تحقيق
الحق فيه في فصل في القول في دليل الخطاب ان شاء الله
تعالى قوله او العرفي والشرعي في تحقق هذا القسم دون
ان يكون اسما لغويا ايضا اشكال لما مر من حد المهمل والمفيد
اي في فصل في حقيقة الكلام قوله وجب القطع على انه مراد الح
لا يجب كون النص مفيدا افادة جديدة ولم يعلم قبله قوله
لم يجب القطع على انه مراد اي لا يجب كون النص منطبقا على
ما علم قبله قوله في تعلقه بقوله تعالى اي على ان لمس النساء
بمعناه الحقيقي يوجب التيمم مع عدم الماء قوله على انه المراد به
دون غيره لا يخفى ان تعلق الش في يندفع بكونه كناية عن
الجماع كما يندفع بكونه مجازا فيه لكن ظاهر قول المعترض انه
يجب حمل الاية على ان الجماع هو المراد به بطريق المجاز دون غيره
اي معناه الحقيقي ليكون كناية او صريحا فلا يرد على قول المص
بعيد ذلك ان تسمية الجماع باللمس انما هو على طريق المجاز دون
الحقيقة ان المفهوم مما سبق ان اللمس كناية عن الجماع والكناية
قسم من الحقيقة فان ما ذكره مبني على ظاهر كلام المعترض قوله

احدهما انا قد بينا ان الاولى في الترتيب تقديم الوجه الثاني
على الاول وبيان الوجهين بهذا احدهما ان تسمية الجماع
باللمس انما هو على طريق المجاز والثاني انه لو سلم انه حقيقة
فيه ايضا فالذي يقتضيه عند الوقف ان لم يكن الوقت
وقت الحاجة وان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله
عليهما جميعا لما لم يدل قرينة على تخصيصه وليس على ارادة احدهما
ادليس الموافقة دليلا ولو دل الدليل ايضا على ارادة احدهما
فليس في ثبوت كون احدهما مرادا ما ينافي ان يكون الاخر
ايضا مرادا الا ان يكون الوقت وقت الحاجة وقد مر تحقيق
الحال فيه قوله ان ثبوت الوطي اه الاولى ان يقال ان
ثبوت العقد مرادا بالاية لا يمنع من ارادة الوطي بها من
قول الخصم وقد وضع قولنا النكاح للوطي حقيقة والعقد مجازا
اللهم الا ان يراد ان ثبوت الوطي مرادا بالاية لا يمنع
من ارادة العقد بها ايضا بدليل لا بظاهر ويبقى الكلام
حينئذ في مناسبة ذكر الخصم هذا الكلام هنا قوله مخبرة على
ما شاء له الخبر المراد بالمخبر بفتح الباء هنا المحكوم عليه وبما شاء له

الخبر

الخبر المحكوم به قوله فيكون صدقا اه اي دائما على ما حقق
في موضعه من ان صدق المطلقة العامة وان لم يكن تحققها
دائما قوله ثم لو صح بان يراد بالصدق التحقق قوله اللهم
الا ان يراد وكذا ان يراد انهما بالنظر الى نفس الخبر
من حيث انه خبر مع قطع النظر عن المتكلم وخصوصية الطرفين
كان اخراجا للكلام عن الوضوح الى الابهام في الحدود قوله
وينبغي ان يحد التمني اه اي الاولى ان يكون كل ما يذكر في تعريفه
من اوصافه سواء كان محمولا عليه في الحد كالاحتمال في ما نحن
فيه او متعلقا للمحمول كالصدق والكذب قوله وذلك مجاز
هذا مبني على تفسير الصدق بمطابقة نسبة الكلام للواقع
او كون المراد بالموصول في قولنا ما صح فيه الصدق
او الكذب الكلام قوله ومن الناس من جعل العقد اه
قد بينا في المقدمة الثانية من الحاشية الاولى ان الارادة
التي تحقق في كل فعل اختياري هو الايجاد وان يقطع
تعالى الداعي وان الداعي هو العلم بجهة مرجحة وانه قد يطلق
الارادة على ميل في النفس لا قصورا ولا تسويف وانه

وانه ليس شرطا في كل فعل اختياري فانه ذهب ابو الحسين
البصري الى اتحاد الارادة والداعي والتحقيق ان القصد
الى ايقاع كونه خبرا هو الايقاع للخبر تبعا للداعي خاص هو
ترتب ثمرة التخاطب مضمونه قوله مخبره على ما هو المراد
بالمخبر بفتح الباء هنا ايضا المحكوم عليه وضمير هو للمخبر بل
عليه قوله بعد ذلك ليس مخبره على ما تناوله الخبر الى آخره
وضمير به لما اي ما يكون موضوعه في الواقع على ما وقع الخبر به
وما وقع الخبر به هو المخبر به والمحكوم به قوله ما ولا الشيء على خلاف
ما هو به المراد بالشيء المحكوم عليه والجار في قوله على خلاف
يتعلق بالاسناد وضمير هو هنا للشيء وضمير به لما ولا
اختلاف بينه وبين ان يكون مخبره على خلاف ما هو به
بان يكون ضمير هو راجعا الى الخبر الا في التعبير قوله الا ترى
انه هذا بناء على ان الخلافين عند المتكلمين هما وجوديان ليسا
بمثلين ولا ضدين وسلب القعود ليس وجوديا والمراد
بالخلاف هنا ما يعم الضد قوله لان ظاهر ذلك انه خبر
واحد لا اثنان في ذلك الخلاف الى خبرين والا لكان كل

ان

انسان او كل واحد من العشرة ضاحكا اخبار كثيرة
بعدة الاشخاص قوله علم المخبر بما اخبر به اي علمه بكونه مطابقا
للواقع في الصدق وعلمه بكونه غير مطابق في الكذب فيتحقق
واسطة بين الصدق والكذب قوله شرطي حسن اخباره
هذا يدل على ان الاخبار بما يكون مظنونا ليس بحسن وسيجيء
في آخر فصل في ذكر الادلة على ان العموم له صيغة في اللغة
ما يدل على ان نفس الظن قبيح قوله ويفارق ذلك
اي يفارق حال قسمي الخبر اعني الصدق والكذب حال
قسمي الاعتقاد اعني العلم والجهل فانه يتحقق الواسطة بين العلم
والجهل وهي التقليد اي الاعتقاد المطابق للواقع مع عدم
سكون النفس فقوله ليس معه سكون ليس قيدا مخصصا
قوله يعلم انه على خلاف ما تناوله الخبر المراد يعلم انه ليس
على ما تناوله الخبر وتسامح فيه اعتمادا على ما سبق قوله
فاما الخبر الذي يعلم انحصاره في القسمين مع تحقق
نحو الخبر بان الواحد نصف الاثنين مبني على ان المراد
بهذا ما يعلم صدقه بالخبر ولذا لم يذكر في ذا فانه اقرن

بالقرائن الدالة على صدق الخبر كما سيجيء في فصل في ذكر
القرائن التي تدل على صحة اخبار الآحاد او على بطلانها
قوله ويجوز بصيغة المعلوم المجرد من جواز الشيء في الذهن
الراجع الى تجويز الذهن اياه قوله اذا اعتبرنا اي
نظرنا اليه بعين الاعتبار وجعلناه حجة بالدليل وهو
تعريض بالمخالفين بانهم لا يعملون بصدقه لعدم وصولهم
الى دليل صدقه كما سيجيء في الكلام في الاجماع قوله خبر
المتواترين اي غير نحو خبر البلدان والوقايع بقرينة ذكره
قبل قوله واما ما نعلم ان مخبره اي حصره في القسمين محل
اشكال لجواز ان نعلم ان مخبره على خلاف ما شاء وكذا صدوره
نحو قولنا الواحد نصف الاثنين قوله منها ان نعلم بدليل
عقلي او شرعي اي ظاهره يشمل جميع الضروب المذكورة
بعده فيجب تخصيصه بما عداها وكذا الضرب الثاني بالنسبة
الى الباقية قوله الاخبار المتعلقة بالمنافع اي سيجيء تحقيق
دليل العقل على وجوب العمل به من الاخبار المتعلقة بالمنافع
والمضار الدنيوية في فصل في ذكر خبر الواحد قوله ونحن

بنين اي بينه في ثمة فصول قوله وذلك بسره حكي عن
قوم يعرفون بالسمنية اي افوهيا قيل من شكوكهم انه يجوز
الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد
كذب الآخرين قطعا ولانها مركبة منها بل هي نفس
الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا
ومع جوازه لا يحصل العلم وقيل في الجواب انه قد يخالف
حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف
العشرة والعسكر يتألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح
البلاد دون كل شخص على انفراده انتهى وفيه ان مراد المشكك
بمقدم الشرطية اي جواز الكذب على كل واحد جوازه عليه
بانفراده مع قطع النظر عن انضمام باقي الافراد اي صدق
القضايا الشخصية القائلة هذا كاذب وذاك كاذب الى
ومراده بتالي الشرطية اي جوازه على الجملة جوازه على كل
واحد مع انضمام الباقي اليه اي صدق القضية الموجبة القائلة
كل واحد منها كاذب واستدل على الشرطية بدليلين
الاول لو لم يجز كذب كل واحد بالاجتماع لكان للمنافاة

بين كذب واحد وكذب الاخرين والتالي باطل فالمقدم
مثله الثاني ان صدق القضايا الشخصية يستلزم الصدق
القضية الكلية اذ لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل وتجويز
الملزوم يستلزم تجويز اللازم فتجويز صدق القضايا الشخصية
يستلزم تجويز صدق القضايا الشخصية يستلزم تجويز صدق
القضية الكلية ومع جوازه لا يحصل العلم وليس مراده بجوازه
على الجملة جوازه على المجموع من حيث المجموع لان كذب المجموع
من حيث المجموع بمعنى مخالفة الاعتقاد ولا ينافي افادة العلم
اما في الجملة واما مطلقا على ما قيل وسيجيء مع ما عليه الجواب بتحققه
في ضمن كذب واحد والاستقامة بتحققه بما في ضمن كذب
كل واحد لا يخفى قبحه ولان قوله اذ لا تنافي الى لا يرتبط بما
لا يخفى اذ مع المنافاة ايضا يلزم كذب المجموع بكذب واحد
على ان الجواب الذي ذكره مع انه منع المدعى لا يدفعه
لان كذب واحد يستلزم كذب المجموع ولا ينفع كون حكم
الافراد مخالفا لحكم المجموع في بعض الصور اذ البديهة تحكم
بالاتحاد في الحكم فيما نحن فيه وقد يوجه ما قيل في الجواب

بان المراد

بان المراد بحكم الجملة حكم كل واحد كما في القضية الموجبة الكلية وبحكم
الاحاد الشخصيات والمناقشة في مثال الواحد والعشرة
سهلة ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف ومن اراد
على ما ذكرنا عبارته في المواقف حيث قال في مبحث
النبوات وجواب الاول منع مساواة حكم الكل لحكم
كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى
عليه كل واحد وقال الشارح عند قوله حكم الكل من حيث هو
كل فالتحقيق في الجواب عن الدليل الاول على الشرطية ان
يقال لم لا يجوز ان يكون عدم جواز كذب كل واحد للمنافاة
وقوع خبر واحد كذب الاخرين ان كان العلم الحاصل
بالتواتر نظريا او لاجراء الله تعالى عادته بفعل العلم عقيب
انضمام الاخبار على الشروط الآتية ان كان بديهيا او يقال
لا نسلم انتفاء المنافاة بين كذب واحد وكذب الاخرين
وهذا السند ينطبق على زعم من يجوز كذب بعض اهل
عدد التواتر وسيجيء ما فيه وفي الجواب عن الدليل الثاني
على الشرطية ان يقال لا نسلم ان تجويز الملزوم مطلقا يستلزم

تجويز اللازم انما المسلم ان تجويز الملزوم بالتجويز الواحد يستلزم
تجويز اللازم وتجويز الملزوم هنا تجويزات متعددة موزعة
على اجزائه بملاحظة كل واحد منها بانفراده نعم لو جعل التجويز
جزءا من المحمول وجعل الشرطية هكذا لو صدق هذا الخبر
جاز الكذب في الجملة وهذا الخبر جاز الكذب في الجملة لصدق ان
كل واحد من الاخبار جاز الكذب في الجملة لتم الدليل على
الشرطية ولكنه لا يفيد المشكك انما يفيده كون كل خبر
كاذبا بالامكان لا ان يكون الامكان العقلي جهة للقضية
الكلية وبهذا يخرج الجواب عن شبهة التصديق بالنقيض
في الاداني المشتبهة تدبر فان قلت في الجواب عن الدليل
الثاني ان الذي يستلزم تجويز اللازم انما هو تجويز الملزوم
بحسب نفس الامر والمتحقق هنا تجويز الملزوم باعتبار مع
قطع النظر عن غيره كما في تجويز صدق نحو مفهوم واجب الوجود
على كثيرين قلت المتحقق فيما نحن فيه التجويز بحسب نفس
الامر اما على قيل من جواز كون بعض اقل عدد التواتر
كاذبا فظاهر واما على التحقيق فيظهر اذا فرض الكلام فيما اذا

كان

كان عدد المخبرين اكثر من اقل عدد التواتر بكثير فانه
يجوز بحسب نفس الامر على بعض المخبرين الكذب بمعنى مخالفة
الاعتقاد ويحصل لنا الاشتباه في تعيينه لا يقال لا يفيد هذا
التسمية لدعواهم الكلية لانا نقول يمكن الاستفادة في التعميم بالقياس
العقلي اما مع دعوى الاولوية بان يقال لو لم يحصل من الاكثر
فان لا يحصل من الاقل اولى واما مع عدمها فتدبر قوله
وذهب سيدنا المرتضى ادام الله علوه الى السيد ذهب
الى تقسيم الاخبار المتواترة مطلقا لا تقسيم الاخبار المتواترة
التي يحصل عندها العلوم لكل عاقل كما نقل عليه العبارة المنقولة
من الذخيرة بعد ذلك بل الظاهر من الذريعة ان المرتضى
توقف في القسم الاول ثم بعد تسليم كونها ضرورية توقف
في القسم الاخير وان كان عبارته في الشرط المختص ظاهرة
بل على عدم توقفه في الاخير وكذا الظاهر منها انه يسلم
جعل القسم الاول ضروريا وتوقف في الاخير قوله كما لمكان فيه
لعله اشارة الى رجحان دليل النظرية لكن لا بحيث يفيد
القطع قوله لانه لو جاز الخ ظاهره انه استدلال على النظرية

فيتوجه عليه منع ظاهر ويمكن ان يكون نظير الشرطية والمقدم
رحمه الله راعى في الجواب كلا الاحتمالين لان قوله فيفضي الى
قوله وانا لم نجزم ناظر الى الاحتمال الثاني وقوله وانا لم نجزم بكونه ناظر
الى الاحتمال الاول قوله كما يقول ان العلم بذاته اي علم غيره
بكنهه وانه وفيه اشارة الى توجه المنع على دليل امتناع
العلم قوله مبنية على الدعوى اي على ما هو في حكم الدعوى في انه
غير مسلم للخصم مثله قوله بعد حصوله لا حاجة الى دعوى البديهة
بل يكفي المعية بل يكفي القبلية ايضا بدون الترتب قوله
ومعلوم ضرورة الاشتراك انما يتم في القسم الاول
من المتواتر فهو مؤيد لما مر من ان ابا هاشم انما ادعى
الضرورة في القسم الاول وكذا الدليل الثاني وانما
فيجري في القسم الثاني ايضا الا ان يمنع عدم خلوهن عن معتقد
الضرورة في القسم الثاني عن العلم قوله قريب بالاحتياج الى
دفع النظر لا وبهذا ابطل ما قيل من انه لو كان نظريا
لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا
علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع اشعار ذلك بانضمامه لو كان

نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم يعد بهتانا
ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة
الشيء وذلك لان من النظريات ما هو بين لا يجوز الخلاف
فيه من العقلاء المراد وليس له كبعض الهندسيات قوله
الى العلم بذلك اي المخبر بهذه الاخبار وجعله اشارة الى
الفرق بعيد قوله فيجب ان لا يكون لا لانه نظري عندنا
وعندكم لتوقفه على ابطال الترجح من غير مرجح المتوقف على
نفي الاولوية الذاتية قوله ويجوز بصيغة المعلوم المجرد من
جواز الشيء في الذهن الراجع الى تجويز الذهن اياه وهو
معطوف على لا يكون قوله لوجب ان يتولد عن خبر آخر
المخبرين لانه لو تولد من المجموع لكان فاعله مجموع المخبرين وهو
باطل لانه لو اخبر المخبر الاول ثم مات ثم اخبر الباقون يحصل
العلم مع ان الفاعل يجب وجوده في زمان حدوث الاثر
بالاتفاق قوله لوجب ان يكون لو اخبرنا ان هذا مبني
على ما ذهبوا اليه من ان شخص الفعل المولد بالكسر لو صدر
وصدر الفعل المولد بالفتح من غير توقف على شرط شطرا او بعد

خارج عن مشخصات المولد بالكسر قوله في شرايطه اي على
تقدير كونه ضروريا واما على تقدير كونه نظريا فشرايطه بعينها
شرايطها قطع على نظريته كما سيجي قوله واما تخصيص آخر
هذا كما يقتضيه انما هو شرط عند العلم والسيد المرتضى جعله
الله تعالى لافادته العلم الضروري في الجملة كما سيجي لالافادته
العلم مطلقا كما توهم الشيخ حسن رحمه الله تعالى في معالم الدين
ونسبه الى السيد المرتضى اعلى الله درجته قوله ان يكون
من يسمع الخبر لا يكون قد سبق اليه شبهة ذكره ينبغي ان يراجع الى
ما في حد الضروري من انه لا يمكن دفعه عن النفس بشك او شبهة
ويتامل في الجمع منهما بان يق المراد ههنا اشتراط عدم امكان ان
الدفع بشبهة في تجويز الضرورية او اشتراط عدم وقوع
الشبهة او عدم امكانه كما يظهر من قوله بعد ذلك وذلك
انه يمكن ان يق ان العلوم الخ فانه لو انه هب الخ نظرية
فتامل قوله ان كان التواصل في اي ان وجد فهم الشرط
الثاني وحده وهو العلم الضروري اذ المفروض وجود باقي
الشروط فالمراد بقوله علم انهم كاذبون انه علم انتفاء الشرط

الثاني ولا ينقض هذا بالخمسة لجواز كون عدم العلم فيهم لانتفاء
العلم الضروري في واحد فيقتضي نصاب الشهادة سليما وسقوط
عليه ان انتفاء الشرط الثاني لا يوجب اقامة الحد في الاربعة
ايضا لجواز انتفائه باستقاء العلم الضروري عن واحد منهم
الا اذا ثبت انه يجب اقامة الحد في هذه الصورة ايضا
على المجموع والاولى الاقتصار على رد الشهادة كما فعله المرتضى
اعلى الله درجته قوله وليس لاحد الخ قال سيد المرتضى
رحمه الله في الذريعة ويمكن الطعن على هذه الطريقة بان
يقال لفظ الشهادة وان كان جاريا في المعنى فهو يخالف لفظ
الخبر الذي ليس بشهادة فلا جاز ان يجري الله تعالى
العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ
الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة وان كان لفظ
الكل اخبارا كما انه تعالى اجرى العادة عندهم بان يفعله
عند خبر من خبر عن مشاهدة ولا يفعله عند خبر من خبر
عن علم استدلالي وان كان الكل علما ويقينا انتهى
وحاصله منع انحصار الشروط فيما ذكر مع سند على تقدير

الضروريه و ذكره الشارح رحمه الله في الجواب لو تم على تقدير
الضروريه لكان دفعا للسند الاخص وكذا في الشارح
قوله لو فرضنا الشهود الي نفرقهم في الافاق بعد الاجتماع
لا ينفي مظنة التواطؤ بالكلية قوله لا يحتمل اه لا صدان يمنع
عدم اشتراط عدم التواطؤ بل له ان يجوز اشتراط امتناع
التواطؤ عادة نعم لا يشترط العلم بعدم التواطؤ او بامتناع
التواطؤ على تقدير الضروريه انما هو شرط على تقدير الكسبيه
قوله والوجه الثاني هذا السند لمنع ان يكون وجوب الجهاد
عليهم لاجل كون خبرهم مفيدا للعلم فلا يضره ان بعضها
بدعوته اليه كصدور المعجزات عنه عليه السلم ضروري قوله
على التقريب اي بحيث يقرب الى الفهم بدون تكثير المقدمات
قوله حال المخبر على لفظ اسم المفعول اي السامع قوله حال من
المخبر على لفظ اسم الفاعل اي المتكلم قوله وبهذا لا يجوز ان
الكلام في علم اقل عدد التواتر ولفرض التعادي في
جميع العدد لكن احدهما مخبرا والاخر مخبرا الكاتبي المخبر
الاخر اذا سمع الاخبار المتقدمة وبهذا يدل على اشتراط

العلم مطلقا في الخبر الذي يعلم مخبره استدلالا وانما لم يذكره
فيه للاراده لما ذكرنا فيه فبطل ما قيل من ان شرط
كونهم عالمين باطل ان اريد وجوب علم الكل به لانه لا يمتنع
ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا
قوله لم لا يجوز ان يكون في الناس اه هذا على تقدير تمام
ادلة من ذهب الى ضروريه العلم فلا يرد عليه ان من البطريات
ما لا يجوز الخلاف فيه بين العقلاء لكن يرد عليه ان هذا مبني
على ان بعض الاعداد التي وقع عند خبرهم العلم بطريق العادة
فيه فيقع العلم الضروري بكل عدد مثله وهو العدد الذي
يحصل خبرهم لكل من كان في الناس بوجود مكة مثلا او
الجانب الغربي ولا يدل على ان كل عدد يفيد العلم في
شخص او واقعة وان كان اقل من مخبري مثل مكة بطريق
فيه العادة في كل شخص وكل واقعة نعم اختلاف الاعداد
او الوقائع باعتبار القرائن انما يأتي على تقدير الكسبيه لا
على تقدير الضروريه فبطل ما قيل على تقدير الضروريه
من ان التخلف بالقرائن التي تتفق في التعريف غير واردة

على المختار انها في ذلك عادة من الخرم ونفرس آثار الصدق
وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كدخايل
الملك بالحوادث الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين وفطنتهم
وباختلاف الوقايع وتفاوت كل واحد منها بحسب العلم
بخبر عدد اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب
اشتهر واما اختلافها لا باعتبار القراين بل بحسب ما يعلمه الله
تعالى من المصلحة فلا دليل على نفيه كما يدل عليه ظاهر قوله انما
اتفق انه لا يمتنع الخ العلم الا ان يقال المراد الاطراد
مع استجماع الشرايط فيما هي شرايط فيه وحاصله عدم
الاختلاف بالقراين **قوله** على شروط زائدة وما فصله
الخ مبني بظاهره على ان هذا الشرط ليس شرطا في جميع
صور افادة التواتر العلم الضروري بل قد يكون شرطا
بحسب مصلحة فيزيد الشروط كما في اقل عدد التواتر المفيد
للعلم الضروري وما في حكم الاقل وقد لا يكون شرطا فتنقص
الشروط كما في الاعداد الزائدة على اقل عدد التواتر المفيدة
للعلم الضروري كثيرا **قوله** اي فرق يدل على انه تخلل

في اخبار المعجزات عدد التواتر المفيد للعلم الضروري ولا
احتياج الى هذا الشرط وانه اذا لم يتكامل العدد الذي
اجرى الله تعالى ان يفعل عنده العلم الضروري كان نظريا
بدون هذا الشرط **قوله** سوى القرآن الخ لان الشبهة انما
تتطرق في وجود المعجزات ووجود القرآن ضروري لا تتطرق
اليه شبهة وصدوره عن النبي عليه السلم ايضا لا تتطرق
اليه شبهة تدل على عدمه اذ معلوم عندهم انه لم يصدر عن
انبيائهم واما لان عدد المخبرين فيه زاد على اقل عدد التواتر
المفيد للعلم الضروري كثيرا بحيث لم يحتج الى وجود هذا الشرط
في افادته العلم الضروري **قوله** وليس لاحد ظاهره انه
نقض لدليل الاشتراط فالجواب توجيه للاشتراط بحيث
لا يرد عليه دليل النقض والبحث الثاني نقض للدليل على
التوجيه المذكور في الجواب وجوابه منع فيه استظهار
بدعوى ضرورة **قوله** اخبره الخ يمكن المناقشة بان السبق
الى الشبهة ليس مانعا من حصول العلم الضروري مطلقا كما مر
قوله لا داعي للعقلاء قد يناقش فيه بالمنع وهو غير متجه ودعوى

حصول شبهة لبعض العقلاء لو سلم يندفع بان المراد انه ليس بمعارف
بل هو نادر في حكم العدم قوله لان الكفار هذا يدل على نفي
الاشتراط في افادة التواتر العلم الضروري في جميع الصور
قوله او بالخبر عن حالهم بان يجيء من كل فرقة من الناس
طائفة ويخبروا بتصديق قومهم قوله وذلك يوجب الجزم
قد يناقش فيه بانه يجوز ان يكون العلم بخبر الطائفة التي نعلم
ان غيرهم مصدقون لهم نظريا يتوقف عليه علم ضروري
كالعلم بقضايا البديهية النظرية الاطراف ويمكن الجواب
بان المراد نفي الاشتراط في افادة التواتر العلم مطلق
لا العلم الضروري فقط ويمكن ابطال الشق الثاني بان
التواتر فيه لا يفيد العلم اصلا لان التصديق من الامور
الباطنة فاحتمال اللبس قائم والعلم الضروري منتف الا
ان يريد المشترط بالتصديق اللفظ الدال عليه كما ذكره
في الاجماع المنقول بالتواتر قوله نعلم مخبره استدلالا
المخبر هنا على اسم المفعول من باب الافعال اي الواقعة
وكذا في قوله عن المخبر الواحد وكذا في قوله بلا واسطة عن

المخبر

المخبر الواحد وكذا في قوله بلا واسطة عن المخبر وكذا في قوله
نفس المخبر قوله اذا لم يكن من باب ما لا يعدم تكامل
العدد الذي اجرى الله تعالى عادته بفعل العلم الضروري
عنده او لكون المخبر مما يتطرق اليه شبهة قوله لم يصح معه ان
يتفق الكذب اي بدون تواطؤ وهذا الشرط لا بد منه
وهو غير عدم التواطؤ فما قيل في شرح قولهم وشرط
التواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ من
ان احد شروط التواتر تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة
الى ان يمتنع الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب عادة باطل
لان عدم التواطؤ لا يغني عن عدم الاتفاق قوله ونعلم انتفاء
ان هذا هو الصواب وقيل في مثل هذا الشرط كونهم مستندين
لذلك الخبر الى الحس وهذا لا يفيد كما يتضح ذلك في مثال
صلب المسيح عليه السلم قوله اذا لم يعثر عليه اي لم يعثر عليه
من خالطهم قوله مقالة الجهمية والنجارية الجهمية منسوبة الى جهم
بن صفوان وذكروا ان ظهوره اولا كان بترمذ في زمن
التابعين وقتله سلم بن احوز المازني في آخر ملك بني امية

ومن مقالاته ان الله خلق شيئا وسماه الرحمن ثم قال
الرحمن على العرش استوى اى المخلوق والنجارية منسوبة
الى حسين النجار ومن مقالاته القول بالجبر والنجارية
على ثلث فرق البرغوثية والزعفرانية والمستدركة وكل
منهم مقالات خارجة عن العقل والشرع قوله من احكام
الشريعة وغيرها الى آخرها نقل من كلام سيدنا المرتضى
فى الذخيرة قوله ولا يدل عليه حال عن فاعل يدل الا يراد
قوله العلم المعجز هو بفتح العين واللام بمعنى العلامة ويؤيده انه
يجمع على اعلام كما سيجيء ويحتمل ان يكون بكسر العين وسكون
اللام قال الطبرسى رحمه الله فى قوله تعالى وانه لعلم للساعة
وان عيسى عليه السلم لشرط من اشراطها يعلم به فسمى
الشرط علما لحصول العلم به وقرا ابن عباس لعَلَم اى علامة
انتهى قوله واما خبر الامامية اراد به الاجماع وانما اطلق عليه الخبر
لان الاتفاق خبر عن ان المعنى به حكم الله قوله اذا اعتبرناها
اى نظرنا اليه بعين الاعتبار والتفتيش او قلنا بحجيته
وهو حجة احترازا عما اذا تعين شخص الامام منهم فانه ليس معتبر

ای علمت بمضمونه ولا یعتبر فی مفهوم التلقی بالقبول م

انما المعتبر قول الامام وقد مر نظير هذه العبارة فى الفصل
الاول من الكتاب قوله اذا تلقت الخبر بالقبول ان
يكون العمل لاجله قوله وصدقت به اى قالت ان هذا
صدق او شبهة وهذا القول مما يجوز عند المص رحمه الله بعد
حصول العلم بالصدق كما سيجيء فى قوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون قوله ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم يصدق
به هذا اذا لم يعلم منهم العمل لاجله بقرينة ذكره بعد هذا
قوله فعند من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد المراد عدم جواز
عمل جميع الامة بخبر الواحد اى على القول بوجود المعصوم القاطع
فى جميع الاحكام قوله اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد
اى عمل جميع الامة بان لا يقولوا بوجود المعصوم قوله جاز
ان يجمعوا عليه وان لم يكن صحيحا هذا مبنى على ما سيجيء
فى بحث الاجماع من عدم تمام ادلة حجية الاجماع من حيث
انه اجماع من غير ملاحظة دخول المعصوم وسيجيء بسط الكلام
فيه ان شاء الله تعالى قوله قدس سره فقد ابعد
اى جعل القول بعيدا عن الحق قوله وقد بوعد اى ظاهره

انه لا اتكال على ما تقدم من ان في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم
كذبا وقال سيدنا المرتضى اعلى الله درجته وليس لمعتمد
لانه يتضمن الوعيد ولا يعلم وقوع الفعل المشتهي وفي كتاب العقل
من الكافي في باب اختلاف الحديث عن امير المؤمنين عليه السلام
انه قال في حديث طويل وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده
حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت على الكذابة فمن كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار قوله فليتبوأ اي ليتخذ المكان
حله واقام فيه والمقعد المجلس قوله وجب القطع على كذبه
كما نعلم الخ ظاهره انه ادعى البداهة وذكر النظير الا انه ذكر ما
به قوله لا نمنع ان يتعبد هذا منع لما ادعى بداهته وانما ذكر
في السند جواز التعبد مع انه غير محتاج اليه استظهارا ولذا
تنزل عنه بقوله وغاية ما في هذا ويجيء الكلام في جواز التعبد
قوله كما تعبد بالشهادات الخ سيجيء الفرق بين التعبد بالخبر
وبين التعبد بالشهادات قوله ولا يجوز ان يتعبد بتسليم النبوة
في النظير وسكوت عن بيان الفرق اعتمادا على ما سيجيء
من الفرق بين ما طريقه العلم وبين ما طريقه العمل وسيجيء

الكلام

الكلام فيه ان شاء الله تعالى قوله ان يكون الخبر سواء اوجب
الضمير يكون داوجب للطريق قوله لا مخرج من الازالة اي
يزيل قوله عنهم اي عن ذمتهم قوله لا العمل سيجيء في الفرق
بين العلم والعمل قوله اذا كان من باب الدين اي من
باب العلم والذي هو من باب العمل سيذكره بقوله فاما
الاخبار التي هي من باب العمل الخ قوله والسماع الصحيح اي
لا غيم فيها ويجب ان يقيد بنظر جمع كثير بحيث تحكم العادة
بعدم تساويهم معه لو رأى قوله سواء او المعارض اقرب قوله
فاما ما يعم البلوى به كحدود الصلوات اليومية وانما غير الاسلوب
لدخولها في السابق صحيحا قوله او ما وقع في الاصل شايعا
الاخبار المخبر عن وقوع المخبر شايعا اذ كون اكثر الواقعة
مما اذا وقعت شايعة كالنص على خلافة من تمكن من
الخلافة بلا منازع غالب قوله معمول اي مخرج عن الحاجة
قوله وقع الغلط اي تعمد الكذب بقرينة ذكره وجه الخطأ بعد
ذلك ويؤيده ما في الكافي في باب اختلاف الحديث وما
في نهج البلاغة في جواب السائل عن احاديث البدع

وضع في ايدي الناس من اختلاف الخبر وتجويز ان يراد الغلط
الخطأ ويؤيده ما سيجيء من قوله وبهذه الوجوه التي ذكرناها او
اكثرها الخ فان الظاهر ان الاول مبني على جواز نقل الحديث
بالمعنى والثاني على عدم الجواز وايضا يؤيده قوله فاما من تجرا
قوله لما صعب الخ اي اشرف عليهما قوله قدس سره
حتى ان الناس في خبر الواحد الذي يخرج من التقسيم السابق في تعريف
خبر الواحد هو انه خبر لا يعلم ان مخبره على ما شاء دلة ولا انه على
خلافه وهذا لا يصلح للتنازع في افادة العلم نعم يظهر من حصر
الخبر الذي يعلم صدقه في الاقسام المذكورة فيه وحصر الخبر
الذي يعلم كذبه في الاقسام المذكورة فيه ان خبر الواحد
لا يكون شيئا من الاخبار المذكورة وبهذا الاعتبار يصلح
للتنازع قوله وحكي عن قوم الخ كانهم ذهبوا الى ان خبر الواحد
يجب العمل به على ما ذهب اليه مخالفونا في الاحكام كما سيجيء
وذهبوا الى ان كل ما يجب العمل به يوجب العلم كما يظهر من
دليلهم المذكور بقوله فاما من قال انه لو لم يوجب العلم الخ ومن
جواب دليلهم قوله فمنهم من قال لا يجوز العمل به ان ارادوا

انه لا يجوز

انه لا يجوز العمل به في نفس احكام الله تعالى بالافتاء المخصوص
او القضاء به فهذا المذهب قوي متين يدل عليه العقل و
النقل من القرآن والاحاديث المتواترة معنى من اصحاب
العصمة سلام الله عليهم اما العقل فان جواز العمل بالظن
يفضي الى ان تجد الناس رؤساء جهالا ضالين مضلين يدعو
كل رئيس تبعه وعوامه الى مخالفة الآخر ويتقرب في دعاوه
الى حكام الجور ويتسلط به حكام الجور على المتشيعين بالعلم
ويهين العلم في نظر الخلائق وربما وقع بينهم فتن وحروب
كما وقع بين الصحابة والتابعين من المخالفات والحروب
وكل عاقل يعرف ان الشرع الالهي لم يبن على امثال
هذه الظنون المنقولة عن المتشيعين بالمجتهدين وهذا دليل
قاطع على الاحتياج في كل زمان الى وجود من لا يخطي في
نفس احكام الله تعالى سواء كانت علمية او عملية فذلك الآية
من حرمنا عن الاستفاضة منهم عليهم السلم مشافهة ولا
ينتقض هذا بالتعبد بالشهادات وبالظن الحاصل
بجهة القبلة وبقيم المتلفات ومقادير الجراحات الموجبة

للبديهيات فإنها ليست ظنوناً في نفس أحكامه تعالى فلا تستتبع
هذه المفاسد المذكورة من الحروب من طالبي الرياسة
وغيرها وما يترتب عليها من المنافيات بينه وبين وجود
الحاكم بالحق واليقين في جميع أحكام الله تعالى على ما سيجيء
فيه فصل في ذكر ألفاظ الجمع والجنس بما يدل على كون الظن
مطلقاً فيجيء عنه وإنه لا يجوز على الحكيم إيجاده وأما
فالآيات المانعة عن اتباع الظن وتخصيصها بأصول
الدين ظاهر البطلان لأن التخصيص إن كان بقاطع
فإما إجماع أو سنة متواترة أو كتاب فلم يثبت وأما
دليل العقل فكذلك نعم العقل يخرج ما لا يمكن للمكلف العلم به
كما سيجيء لكن لا يحكم بوقوع هذا الفرد في الشرعيات على فرضنا
وهو ما إذا لم يعرض من جهة المكلفين ما يمنع العلم به وظاهر
الآيات يمنع وقوعه وهو يفيد القطع عند العلم كما مر ويجيء
والأدلة التي ذكروها على جواز العمل به مدخولة في فرضنا
كما سيجيء في مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد والحق أنا
لو جوزنا تخصيص الكتاب بالظني أيضاً لا يجوز تخصيص هذه

وإن كان بظني فلا يجوز عنده المص كما يجيء م

هذه الآيات به لأن المنع من اتباع الظن مع تجويز
تخصيصه به بدليل مثلاً كالمتناقض ويصير الكلام به
خارجاً عن طور كلام الحكيم نعم يجوز العقل تخصيصه بقاطع
صار بعد تمادي الزمان وانقطاع العلم عن الرعية ظنياً
عند الرعية وهذا إنما يقدح في إفادة ظاهر القرآن القطع
عند الرعية في كل زمان ولا يدل على جواز تخصيصه به فيما
نحن فيه لأنه مع أنه خارج عن فرضنا لا يدل على جواز
العمل بهذا التخصيص كيف إذ أجوز العقل تخصيصه بأمر موهوم
كان قطعياً وأما الأحاديث فظاهر تواترها معنى على من
تتبع كتب الأصحاب في الحديث كالكافي ونهج البلاغة و
الفقيه وغيرها على أنه لو لم يكن متواتراً أيضاً لكن الاستدلال
بها بأن يقال لو كان الظن متبعاً لوجب اتباع الظن
الحاصل منها لأنها من أقوى الظنون والمنع بالفرق في
اتباع الظن بين المسائل الأصولية والفروعية سيجيء تحقيقه
وبيان الحق فيه وإن أراد أنه لا يجوز العمل به مطلقاً
فالأدلة الدالة على جواز العمل به في الجملة حجة عليهم كما سيجيء

ان خبر الواحد لا يوجب العلم اي وان قارنه سبب والمراد
انه لا يجوز ان يكون للخبر دخل في افادة العلم بحيث لو لم
ينضم الى السبب لم يفد ذلك السبب العلم لا انه لا يجوز
ان يفيد بعض الاسباب العلم لما سيجي من بيان القرائن
المفيدة للعلم قوله وانه كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل
به عقلا ذهب اليه السيد المرتضى ايضا والظاهر ان مراده
ان العقل لا يجد مستقلا عن الشرع مفسدة في العمل به لا انه
ليس في نفس الامر مفسدة في العمل به لان الدليل الذي
سيذكره ظاهر انه لا يدل عليه وايضا ينافي القول
بعدم جواز العمل به شرعا على قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين كما ذهب اليه السيد المرتضى قوله وقد ورد
جواز العمل به في الشرع المراد العمل بدون الفتوى المصونة
والقضاء به والقرينة عليه اكتفاؤه فيما سيجي من جواب
من استدل على العمل بقياسه على الاستفتاء بما سيجي
من الجواب بقوله لان لاصحابنا في هذه المسئلة مذهبين
احدهما الخ وايضا اشترط في المفتي العلم كما سيجي في

في صفات المفتي والمستفتي قوله بروايه من كان من الطائفة
المحقة اي كل من كان من الطائفة المحقة لكن ابتداء او تقديرا اي ان
لا يرويه لكن قرر الروايه او عمل بها او صححها لما سيجي من تجويز
العمل باخبار الواقفة ونحوهم تمسكا بالاجماع قوله ويخص روايته
الضمير المرفوع راجع الى من كان اي لا يروي ما يضاد تلك
الرواية قوله ويكون على صفة المناسب لما سيجي من حمل
العدالة مرجحة لاحد الخبرين على الآخر لا شرطا في اصل القبول
بناء على تجويز العمل بخبر الفاسق اتفقه في الروايه ان يقول او
يكون ليكون معادلا لقوله ويخص روايته قوله لا يوجب العلم
اي الضروري بقرينة قوله ولو كان يوجب العلم الضروري
لما صح ذلك هو صحيح قوله لو اوجب العلم لكان اي ان المراد
باستيبان كون القرينة التي اذا حصلت افاد الخبر العلم لزم ان
يكون العلم الحاصل بها نظريا وان كان امرا اجرى الله تعالى
عادته باحداث العلم عقيبه فهو فيما نحن فيه ليس الا صدق
المخبر وكونه الى حد يضطر الى العلم كما مر في شروط افادة
التواتر العلم قوله ولو كان كذلك لوجب ان يعلم الخ قوله

فاما ما اعتبره الناظم اي هذا الابطال لاعتبار السبب كما اعتبره
الناظم اي في المتواتر والآحاد جميعا مطلقا بعد ابطال اعتباره
في الآحاد لافادة العلم الضروري **قوله** فليس يخلو الحال المراد
بالشق الاول ان يكون العلم بالسبب مشروطا وبالثاني ان
يكون السبب باعتبار تحققه في الواقع شرطا وبالثالث ان
يكون السبب باعتبار تحققه في الواقع كاشفا عن حصول المانع
الذي هو ضد السبب ويمكن ان يراد بالاول ان يكون السبب
جزءا من المؤثر وفيه بعد **قوله** فاما ما ذكره الى ان كان يجب قطعيا
العلم ان يدل على عدم افادة خبر الواحد العلم مطلقا اي سواء كان
نظريا او ضروريا وسواء افاده بسبب ام لا لانه دخل فيما
افاده وانما اكتفى فيه بابطال مثال مشاهدة مخرق الثياب
مع الصياح التي ذكرها الناظم اشارة الى ان كل مثال يتصور
فيما نحن فيه ليس اقوى من المذكور وكذا السيد في الذريعة
اشار اليه وقال المحقق الحلي في رسالته المسماة بالمعارج
في اصول الفقه وقد يحصل في بعض الاخبار انضمام قرائن قوية
كثيرة تبلغ الى حد يفيد معها العلم وفيه ان القرائن ان افادت

العلم وان لم ينضم اليها الخبر فهو خارج عما نحن فيه كما مر وان
لم تفده فلا انكشاف عن بطلان محتمل مع انضمام الخبر اليها لحده
النقل مع تعدده والفرق بين الظن الغالب والعلم فبطل قول
من انه حصل العلم بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص
آخر ويمكن حمل مختار الناظم من انه لا يوجب العلم مقابلا لجعل العلم
تابعا للعمل لا العكس ويجئ الدلالة عليه بقوله ولو كان ان
قوله فاما من قال انه لو لم يوجب العلم الى ذكر السيد في الذريعة
ان الناظم يجعل العمل تابعا للعلم فمهما لم يحصل علم فلا عمل ثم قال
وفي الناس من يقول ان كل خبر وجب العمل به فلابد من ان يحصل به
العلم ويجعل العلم تابعا للعمل انتهى ولا يخفى ان مقصود المورد
كلام هذا او الظاهر ان هذا القائل بجواز العمل بخبر الواحد على
ما ذهب اليه مخالفونا من جواز الافتاء والقضاء وكون المعيار
حصول الظن والاجتهاد وقد مر ما فيه في الفصل الاول
ولذا قال انهم ولم يثبت لهذا القائل واحد من العترين يستفصل
الكلام في فصل في الكلام على من احال القياس خلافا لبطلان
الامر الاول وتوهم بعض الاصحاب من كلام الناظم هنا اخر

ینکر جواز العمل بالخبر المظنون ویدعی افادة الاخبار المرویة
فی التهذیب والاستبصار والکافی والفقیه وامثالها
العلم القطعی وعاضده بان الطائفة اعتمدوا فی الاصول
التی یشترط فیها العلم علی اخبار الآحاد المذکورة وجه ما هنه
لانه ینافی سابق کلامه ولاحقه واما اعتماد الاصحاب فعلی
اخبار الآحاد فی الاصول فغیر معلوم وما ظاهره ذلک مؤول
مثلا قد روی ان زرارة بعث ابنه عبیدا بعد وفات
ابی عبد الله لیعرف الخبر وقد روی الصدوق فی کمال الدین
وتمام النعمة عن الرضا علیه السلم انه قال ان زرارة کان یرید ان
یعرف امر ابی علیه السلم ونص ابیه علیه وانما بعث ابنه
لیعرف عن ابی علیه السلم هل یجوز ان یرفع التقیة فی اظهار امره
ونص ابیه علیه وانه لما ابطأ عنه ابنه طولب باظهار قوله فی
ابی علیه السلم فلم یحب ان یقدم علی ذلک دون امره فرفع
المصحف وقال اللهم ان امامی من اثبت هذا المصحف امامته
من ولد جعفر بن محمد قوله ولیس من عمل بالخبر الواحد بصنف
الیه من الاضافة بمعنی اللام والضمیر فی الیه راجع الی العمل المقصود

ان العامل بالخبر الواحد لا یجوز ان ینفی غیره مضمونه حتی یحتمل
کونه کاذبا بل انما یعمل به ویخبر عن وجوب العمل فیه بنفسه
تدبر قوله ولو کان خبر الواحد یوجب العلم الخ ابطال لقول
من یجعل العلم تابعا للعمل کما یذهب الیه مخالفونا قوله
ولا صح التعارض فی الاخبار بان یکون صدق احد الخبرین
مستلزما لکذب الآخر لان یکون مخبر بهما نقیضین لجواز
ذلک فی اخبار الائمة علیهم السلم للتقیة ونحوه ویمکن ان یخصص
قوله الاخبار باخبار النبی صلعم قوله ولا احتیج الی اعتبار صفات
الراوی الخ ای کما اعتبروه ولانه فی هذا جواز الاحتیاج
الی اعتبار صفات الراوی من حیث کون بعض الرواة
ابعد من التقیة من بعض وکذا الکلام فی قوله ولا ترجیح بعض
الاخبار علی بعض قوله فاما من قال لا یجوز العمل به عقلا
ان اراد بهذا القائل عدم الجواز فی نفس الاحکام اذ لم یحصل
من جهة المکلفین بما منع عنه فابطاله بما ذکره ظاهر الدفع
وکذا النظر فیما ذکرنا بطلان ما قیل فی هذا البحث قوله ولا
یمتنع ان یختلف الطرق ان اراد صحة الاختلاف فی نفس الامر

بالظن والعلم مطلقا فهو ممنوع والسند ما مر من مفاسد العمل
بالظن في نفس احكام الله تعالى وان اراد عدم وجدان
العقول مفسدة في العمل به مطلقا فغايته عدم وجدانه
مفسدة فيه لا عدم وجدان جميع العقول وح لا يتم التقريب
وان اراد عدم المفسدة او عدم وجدانها في غيبة الامام عليه السلام
وعند الضرورة فهو مسلم ولكن فليكتف في جواز العمل بموضع
الضرورة وحيث لا يمكن فيه الاحتياط تدبر كما لا
يمنع اختلاف الادلة اه اشارة الى تعدد الادلة على صحة
الاختلاف بالظن والعلم في طرق الاحكام وهو موضع نظر
وتامل قوله فقد علق شرط هو علمنا اياه على صفة ظننا انه
صادق ونحمل غيره لكونه غير مخالف للكتاب مثلا قوله والذي
يبين ذلك اه هذا قياس في العقليات ومع هذا فاعلم ان
تتحقق كما مر قوله اولى الادلة انما يظهر بعد ثبوت النبوة
والكلام مفروض قبل اثباته بل هي منفكة لان شان
النبوة ارفع واعلى فهو قياس مع الفارق ومحض جواب الم
يرجع الى هذا قوله ثم هذا اوجب اه الاولى تقديمه على قوله وذلك

ثم لا يرد نقضا على القياس الاول لان الاول مشتمل على
جامع هو الجهل بنفس الاحكام وليس هذا في الحكم بشهادة
الشهود قوله قيل لو ان كان سؤالك الشق الاول من
الترديد غير محتمل والثاني تسليم للبحث على السند الاول
وعدول الى سند آخر ولا حجر فيه لانه فن من الكلام
حسن قوله لجاز ذلك في الاصول اه هذا قياس مع
الفارق لان شان الاصول ارفع وتسليم المص في الجواب
كونه غير ممتنع التعبد فيه بخبر الواحد مشعر باعتقاده صحة
دليله على جواز العمل بخبر الواحد في الفروع مع جريانه في غيره
ايضا من الاصول والقرآن وغيره مما مر قوله بعض الشرايع
كتصديق النبي الذي يستند اليه في اصول الدين بعد
اثبات الواجب وعلمه وقدرته بالعقل قوله فانما يعمل
اذا ادله دليل يريد ان يبين انه لا تنافي بين ظاهر الآية
وبين العمل بخبر الواحد بناء على ان النافي له السمعية كما هو
الاظهر وصنه علم وعلى الاول ظاهر الاية النهي عن اتباع
القرائن المفيدة للظن دون الادلة المفيدة للعلم وبن

بخبر الواحد لا يجب عليه ان يجعل مناط العمل به حصول الظن
المنضم عن القرائن وعلى ما في ظاهر الآية النهي عن ارتكاب
ما لا نعلم جوازه ونكاية جوازه عقليا واصليا او جوازه شرعيا
واصليا يرجع حينئذ الى ما ذكرنا في بيان الحاجة من ان
كل عامل او تارك يجب عليه ان يعلم ان فعله او تركه مجوز
له بالجواز الشرعي او الاصلي واذا دل الدليل على جواز العمل
بخبر الواحد بشروط مقررة عند الاخباريين وهم المنكرون
للاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي
او بشروط مقررة عند الاصوليين وهم المثبتون للاجتهاد
كان العمل به قطعيا مع العلم بجوازه وسنذكره انشاء الله في فصل
في ان القياس بالشرع لا يجوز استعماله بقوله وللمخالف ان
يقول نفي القياس الا بالعلم وعن العلم ويندفع بهذا
التحرير ما قيل في مسئلة مجهول الحال لنا الادلة نحو لا تقف
ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع
من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول خولف
في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع فيبقى فيما عداه معمولا

انتهى

انتهى فانه لا يوافق مذهب الاخباريين ولا مذهب الاصوليين
ويمكن والعلم عند الله ان يستدل بهذه الآية على وجوب
كون الامام منصوصا فانه لولاه لكان يتداول البايعين له
قطعا لما لم يعلم جوازه قطعا لانه لم ينقطع بعد احتمال كونه منافقا
او هرمزا او فاسقا او نحو ذلك فكذا بيعة البايعين قوله اصلا
اي لا بالحكم الواقعي ولا بالحكم الواصلي قوله فلم نجد الآن عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود ثم لا نسلم ان عدم الدليل دليل العدم
فالذي ينبغي هو ان لا يكون عموم الوجوب لا ان لا يكون
واجبا الا ان يراد بالثاني الاول قوله وايضا كذا في
النسخة وهو لا يزيد على ما تقدمه الا بما ليس له مزيد دخل فيما
نحن فيه قوله من الحظر او الاباحة لم يذكر التوقف لرجوعه
الى الحظر قوله وليس لاحد ان يقول الخ لا يخفى ان هذا دليل
عقلي على وجوب العمل بخبر الواحد المفيد للظن بحكم الله الواقعي
فيما استفرغ الوسع فيه ولا يجري فيه الاحتياط الى لي
عن الضرر بحيث يعارض سواء كان في الاصول او الفروع
وسواء كان في الامور الاخروية او الدنيوية وتقريره ان العمل بالحكم

بان الاقدام على ما فيه ضرر مظنون قبيح فيجب اما تحصيل
القطع والعمل بمقتضاه او الاحتياط ان لم يكن فيه ظن
ضرر يساوي ما في ترك العمل بخبر الواحد ظنا وضررا او يكون
ازيد وقوله كما انه يجب عليهم ما مثل للتوضيح لا انه قياس اذ
يتم الدليل بدونه ولو اراد المستدل اثبات وجوب العمل بخبر
الواحد كما يذهب اليه المخالفون او كما ذهب اليه البعض
لم يتم لانهم لا يوجبون الاحتياط فيما يمكن نفي الكلام في ان
ما يوجب جواز العمل بالقياس في الجملة ولا باس مع
وجوب الاحتياط فيما يمكن قوله يجب عليهم قبول خبر
مدعي النبوة لعقلا ان تقول لعل ما ذكره انتقض بخبر تحققه
لان كل من يدعي النبوة ولا يظهر المعجزة بعد الطلب يعلم كذبه
قطعا ولو فرضنا جواز تحققه فنلتزم وجوب الاتباع وان
لم يمكن تحصيل القطع فيها باحد الطرفين قوله انما يسوغ [illegible]
اه لا فرق بين الدنيوية والاخروية في ان الاقدام على مظنون
الضرر قبيح وفي انه اذا امكن تحصيل القطع او الاحتياط
بشروطه فالعمل بالمظنون قبيح لانه اقدام على ما لا يؤمن ضرره

وهو قبيح وان كان انتفاء الضرر مظنونا قوله فلا يجوز ان يسلك
فيها الا طريق العلم بما اسلم بحسب اصل الشرع لوجوب نصب
الانبياء او الاوصياء المعصومين في لطف الله تعالى
واما مع التقية فقد العلم والاحتياط فالجواز معلوم ولا يخفى
ان هذا الكلام من المصـ على سبيل المنع والا فلا يطابق ما اعتقده
من جواز العمل بخبر الواحد في الفروع على التفصيل الذي ذكره
اذ فائدة تقييده الظن تدبر قوله واظهار الاعلام اي المعجزات
قوله لانا نمنع ان يكون المصلحة اه هذا مندفع فيما لا يمكن
تحصيل القطع فيه ولا الاحتياط بشروطه لان الاقدام
على مظنون الضرر اقبح من الاقدام على ما لا يؤمن ضرره بحسب
العقل وارتكاب اقل القبيحين واجب في نظر العقل قوله
اذا لم يكن في السمع ما يدل على ان مطلوب المستدل
اثبات التعبد به فيما لا يمكن تحصيل القطع لا مطلقا قوله وجب
تبقيتها على مقتضى العقل اه لا يخفى ان العقل انما يحكم بالاباحة
او الحظر او الوقف فيما لا ترجيح عنده لاحد الطرفين بحسب الظن
كما سيجي ان شاء الله تعالى في مبحثه لكن المصـ انما ذكره استنادا للمنع

فلو الحكم وشرعهم الحكم وهو متوجه قو والطائفة يعبر بها الى كامل
سيدنا المرتضى في الذريعة وربما قالوا ان معنى الآية ولينذر
كل واحد منهم قومه واذا صح لهم ذلك استغنوا عن البحث على
بان اسم الطائفة يقع على الواحد كما يقع على الجماعة وتعلقهم في ذلك
بقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله تعالى
ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا قو وهذه الآية لا
دلالة فيها قيل لان المراد التفقه في الفروع سلمنا لكنه ظاهر فلا
يجدي في الاصول وفيه ان لفظ الانذار والتحذير لا يكاد ان
في التفقه في الفروع الا بتاويل بعيد واما كونه ظاهرا في الاصل
فمسلم ان ظاهر القرآن يفيد القطع ان لم ينصب قرينة
على خلافه او نحن بينا انه لا فرق بين الاصول والفروع في
وجوب اتباع الظن لولا الادلة المانعة من اتباع الظن في
شيء منهما كما هو عند هذا القائل في غير العامي ثم الصواب في
هذا المقام ان يقال ان ظاهر هذه الآية في سورة التوبة عدم
جواز العمل بخبر الواحد على ما يذهب اليه مخالفونا وهو ان يكون
مناط العمل الظن بحكم الله الواقعي وان يكون هذا الظن مجوزا

للافتاء والقضاء وذلك لان الآية تدل على ان كل فرقة من
الاعراب المذكورين في سابق الآية بقوله الاعراب اشد
كفرا ونفاقا واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله
لو انسابهم المحكمات القرآنية الناهية عن اتباع الهوى والظن
والتفرق في الدين بالاجتهادات الظنية ونحو ذلك وقد وقعت
في قلوبهم الشبهة والمعارضة الوهمية وهي ان ذلك تكليف بما
لا يطاق فيجب عليهم ان يهاجروا الى دار الهجرة والفقه طائفة لدفع
هذه الشبهة كما فعله مؤمنوا الاعراب المذكورون في سابق
الآية بقوله ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر وهم
المراد بقوله في صدر الآية وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا
نفر ويظهر بذلك ان قوله فلولا توبيخ منافقي الاعراب بان
الاعراب ما نفروا كافة لدفع هذه الشبهة حتى يتوهم لزوم الحرج
والتكليف بما لا يطاق بل نفر طائفة منهم ودفعوا عن انفسهم الشبهة
ويكفي في هذا الدفع اظهار الاحتمال فضلا عن الاستدلال
بالآيات القرآنية المتواترة الدالة على وجود الامام العالم بجميع
نفس احكام الله تعالى جليلها ودقيقها في كل زمان الى انقرا

الدنيا فالمراد بالتفقه في الدين تفهيم ما يجب به عن اتباع الظن
في طاعة الله تعالى مثل التصديق اليقيني بوجود الاوصياء المعصومين
المصححين لتلك الآيات المحكمات الى انقراض الدنيا فانهم
اهل الذكر المأمور بسؤالهم بقوله في سورة النحل والانبياء فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبانه كيف يصنع في الاجتناب عن
اتباع الظن من كان غائبا عن الامام في زمان غيبة الامام او
زمان ظهوره مع عدم تيسر السؤال بلا واسطة فالمراد بالانذار
التخويف من العذاب المذكور في القرآن المتواتر على مخالفة
تلك المحكمات والمراد بالحذر الاجتناب في يوم القيمة عن ذلك
العذاب المترتب على مخالفة تلك المحكمات قوله لا نجيز ممتنع
اه اذ الحكم اذا نفق المصلحة بالتدريس ولا نعلم المصلحة في قول
التلميذ فقول المدرس بدون دليل قوله الا يرى انه قد يجب
التحذير الخ لو لم يجب طلب المعرفة فعلا لما امكن التحذير والا
من تركه قوله في العقليات المراد بالعقليات ما يعلم ترتب
ضرر دنيوي او نفع دنيوي عليه بالعادة من حيث هو كذلك
او الامور التي يعلم وجوبها او حرمتها بالعقل بدون اخبار الشارع

من حيث

من حيث هي كذلك قوله فاحكم اي قياسهم قوله ويلنا المراد
سند المنع يمكن ان يستدل به على بطلان المقدمة الممنوعة ههنا
والاستظهار قوله فنظر هذا اه اي انما كان ما نحن فيه نظيرا
لهذا اي النبي لو كان فيما نحن فيه دليل دال على وجوب العمل
بانذار الطائفة به حتى يجب على الفرقة العمل به وهو مفقود فيما
نحن فيه لانه عين المتنازع فيه فلا يمكن القياس عليه بعد
تجويز القياس لعدم التماثل قوله استدلال بدليل الخطاب
دليل الخطاب مفهوم المخالفة وهو فيما نحن فيه مفهوم الصفة و
ربما يقال انه مفهوم الشرط بان يقال مفهومه ان جاءكم عادل
بنبأ فلا تتبينوا قوله لا يصح ايضا الاستدلال بها من وجوه
اشارة الى انه يمكن الدفع بوجه آخر غير الوجهين المذكورين
في الكتاب ويمكن بيانه بان من شرط حجية دليل الخطاب
ان لا يعلم من الخارج دليل مساوات المسكوت عنه للمذكور
في الحكم وههنا ليس كذلك لان التبين هو التعرف وتطلب
البيان اي العلم الحادث عن دليل كما يجيء في فصل في ذكر
حقيقة البيان فلو كان خبر الفاسق موجبا لطلب العلم والتوقف

ما لم يحصل علم دون خبر العدل لكان خبر العدل على خبر الفاسق
و بعده غير مسموع و كان قبله مسموعا مع ان الاول
اقوى من الثاني ولعله لم يذكر المص هذا الوجه صريحا لانه مما يمكن ان
يستنبط من الوجه الثاني وههنا وجه رابع هو الاستدلال
على المساواة من المسكوت عنه والمذكور بقوله فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين لان جواز الندم حاصل في خبر العدل ايضا
وهو ايضا مثل الثالث في انه يمكن ان يستنبط من الثاني
قوله في فاسق اخبر بردة قوم نزلت في الوليد بن عقبة
كما قال الزمخشري وغيره في تفسير سورة الحجرات قال
بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوليد بن عقبة
اخا عثمان لامه وهو الذي ولاه عثمان الكوفة بعد سعيد بن
ابي وقاص فصلى بالناس وهو سكران صلوة الفجر اربعا
ثم قال هل ازيدكم فعزله عثمان عنهم مصدقا الى بني المصطلق و
كانت بينه وبينهم احنة فلما شارف ديارهم ركبوا
مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع وقال لرسول الله صلعم قد
ارتدوا ومنعوا الزكوة فغضب رسول الله وهم ان يغزوهم

فبلغ القوم فوردوا وقالوا نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله
فاتهمهم فقال لتنتهن او لابعثن اليكم رجلا هو عندي كنفسي
يقاتل مقاتلتكم ويسبي ذراريكم ثم ضرب بيده على كتف علي عليه السلام
انتهى والظاهر مما بعد هذا الامر ان الغضب والهم بالغزو انما
صدر عن بعض من في ظاهر الايمان ممن يحامي الوليد وان
الاية نزلت لدفعهم عن رسول الله في حقهم اياه على ان يغزوهم
وحاصل كلام المص ان من شرط حجية دليل الخطاب عند القائلين
به ان لا يعلم بدليل خارج مساواة المسكوت عنه للمذكور في
الحكم المعلق به والمساواة فيما نحن فيه معلوم في المورد اي
فيما نزلت الاية فيه من خبر الفاسق وخبر العدل في جري
مفهوم وجوب التبين اعني التوقف وتطلب البيان
والمساواة في المورد في الحكم في حكم المساواة مطلقا اما
المساواة في التوقف فلما ذكره المص من انه لا خلاف انه
لا يقبل فيه ايضا خبر العدل الواحد واما المساواة في وجوب تطلب
البيان لانه تجسس عن غيب فيما نحن فيه وهو مخصص لانه
النهي عن التجسس ووجوبه لاجل ان التغافل عنه مخل بحفظ

بيضة الاسلام فلو وجب التجسس بخبر الفاسق ولا يجب بخبر
العدل لكان خبر الفاسق اشد اعتبارا من خبر العدل
واقوى منه ويظهر بذلك ان الامر بالتبين قرينة باعتبار
جزئه الثاني على ان الحكم في المسكوت عنه اولى من المذكور
في المورد فان قلت فما فائدة التعليق على صفة الفسق قلت
يمكن ان يكون خارجا مخرج الغالب كما قيل في قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم ويمكن ان يكون لبيان الحكم في
المدعى بان يجب الحكم بحسب الظاهر بفسق من يخبر عن خروج
من المسلمين بنوع ما وان كان صادقا في نفس الامر
فانه فاسق ظاهرا وفي حكم الله كما قالوا في قوله تعالى فاذ
لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون
ويمكن ان يكون للتنصيص على فسق الوليد بن عقبة لنظر
حال من يريد على المسلمين مع انه يطلع على حاله ومعا
له لانه اخوه لامه عكس ما ذكرنا في آية التطهير في الفصل الاول
عند قول المصنف لا يجوز عليه الخطاء ولا يجوز ان ينسخه **قوله**
والثاني ان تعليل الآية الى آخره حاصله ان الجهالة في الآية مقابل العلم

كما

كما هو ظاهر اللغة وعرف الاصوليين وبقرينة قوله فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين وليس مقابلا للاعم من العلم والظن ولا
يخفى انه لو جعلت مقابلا للاعم ايضا تم الجواب بان خبر
العدل ليس مفيدا للظن كليا ولا خبر الفاسق مما لا يفيد الظن
كليا **قوله** والثاني انه ليس من منع الى آخره حاصله انا لو جوزنا
حصول العلم بخبر العدل لا نجده اقرب من المنع من دليل
الخطاب فهذا المنع للمعارض **قوله** وذلك يوجب العلم بنحو آخر
ويحتمل ان يراد انه يوجب العلم بظاهره بناء على ما مر من مذهبه
ثم الصواب في هذا المقام ايضا ان يبنى ان قوله تعالى
في سورة البقرة ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب
عليهم وانا التواب الرحيم يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر
الواحد على مذهب السيد ومخالفوه وهو ان يكون مناط
العمل بالحكم اصوليا او فقهيا وذلك بان يكون المراد بالبينات
المحكمات الناهية صريحا عن اتباع الظن وعن الاختلاف

الظن م

عن ظن او الاعم منها ومن سائر المحكمات وعلى الاول
من بيانيه وعلى الثاني تبعيضية والمراد بكتمان ما انزل
من البينات تاويله او تخصيصه اتباعا للهوى وحبا للاجتهاد
الظني كما هو دأب المفسرين المخالفين والهدى عطف على
ما والمراد به الامام العالم بجميع احكام الله تعالى المعصوم عن
الخطأ ذلك ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء
ومن يضلل الله فما له من هاد وضمير بيناه للهدى والمراد ان
تلك البينات صريحة الدلالة للناس على وجود الهدى في
كل زمان الى انقراض الدنيا فمن كتمه كان مكابرا لنفسه كما
في قوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم قوله في الجنين بغرة
عبد او امة قوله وخبر الضحاك هو الضحاك بن سفيان
العامري عداده في اهل المدينة وكان ينزل بنجد وولاه
النبي صلى على من اسلم من قومه وروي انه كتب اليه النبي صلى
ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها كذا في
جامع الاصول لابن الاثير قوله والا كان ذهنه تكرار
معنى الشرط في النفي كما هو عادة العلم رحمه الله قوله

الاخبار

الاخبار التي رووها اي ما روي من عمل عمر بما ذكره ونحوه
ان يراد بهذه الاخبار خبر حمل وخبر الضحاك وخبر عبد الرحمن
قوله والطريق الى انهم عملوا اي الى ان طائفة من الاصحاب
عملوا بها قوله وذلك لا يجوز لاشتماله على الدور قوله
ولا خلاف ايضا بحث آخر حاصله ان الاستدلال
بما يفيد الظن بالحكم الاصولي لافادته الظن بالحكم الفرعي
ولا يفيد القطع بالحكم الاصولي لعدم قيام دليل قطعي على
حجيته كالقياس وخبر الواحد على اعتبره العلامة لانه
فيما نحن فيه وسيجيء تحقيق كون الخبر الواحد على اعتبره العلامة
والقياس مفيدين للظن والفرق بينهما وبين ظاهر الكتاب
في ذلك في فصل في تخصيص العموم باخبار الآحاد وقدم
ايضا في اوائل هذه الحواشي ما يظهر منه قوله وانا في
انا لو سلمنا ادعوى القطع في دلالة سياقها على ان
العمل بها كما قيل محض اقتراح قوله او قرينة اقربت اليها
الظاهر انه بناء على اعتقاد الخلق المستدلين بهذه الطريقة
او عطف التفسير او بقرينة ما سبق في ابطال مذهب

النظام من ان خبر الواحد لا يفيد العلم وان انضم اليه القرائن
قوله وما روي عن عمر وذكر بعض العاملين او جميعهم في
المنكرين ليس رجوعا عن التسليم لان هذا في مقام
المعارضة او النقض الاجمالي او لان انكار العاملين في
وقت آخر اشد دلالة على عدم الاجماع على جواز عملهم
فالمراد لا نسلم عدم النكير حتى ان العاملين ايضا انكروا
على انفسهم في وقت آخر قوله في الاستيذان هو ما قال
ابو موسى الاشعري سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن
احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف فانكر عمر حتى
رواه ابو سعيد الخدري قوله ظاهر منهم اي من الصحابة
قوله اذ ثبت انهم عملوا بخبر الواحد اي جميع الاصحاب اما
صريحا او بترك النكير بحيث يحصل الاجماع وليس المراد
الطائفة التي ذكر انهم عاملون لانه رجوع عن التسليم قوله
ولا فرق بينهما لا يقال بينهما فرق باعتبار التسليم لانا
نقول المسلم عملهم بها لا بجميعها باعتبار دلالة الظاهر
لا مطلقا وهذا الظاهر قائم في رد هذه الاخبار فعدم التسليم

او اول الرد او اول القبول لعدم الفرق بينهما في دلالة ظاهر
الحال تسليما والتفاوت في قوة دلالة الظاهر في احدهما
دون الآخر لا يضر لان المراد عدم الفرق في اصل الدلالة
وهذا الكلام مع ما قبله مذكور في السند استظهارا اذ يكفي
لمنع عدم وقوع النكير احتمال عدم تاويل اخبار الرد وان
كان احتمالا مرجوحا اذ طريق وجوب العمل باخبار الآحاد
العلم دون الظن كما مر والقول بان انضمام واحد لا يخرجه عن
اخبار الآحاد لا يضر لانا بعد التسليم لا ننكر عملهم بل سندنا
انكارهم له في بعض الاحيان فانه يدل ظاهرا على عدم
الاجماع على ما ادعى عليه الاجماع في الدليل لان احتمال
اشتراط العدد لا يجامعه لانه لم ينضم اليه احد قوله
وينبغي ان يكونوا اكد قدم فيه فيجب عليهم ان لم يمكن
لهم تحصيل العلم القبول فيما لا يجري فيه احتياط قوله
والجواب الثاني انه هو الحق بحسب اصل الشريعة بناء
على ما مر من دلالة العقل والنقل على عدم اتباع الظن مع
عدم حدوث من الناس قوله احدهما انه لا يجوز له هذا

لاخلاف الخ والثاني اشارة الى منع
قول المستدل م

اشارة الى منع قول المستدل فكذلك ايضا الجواب
ذكر الجوابين بعنوان النقل لعدم ارتضائه الاول منهما
كما سيجي في فصل في صفات المفتي والمستفتي والكفاءة
في الجواب بهذين ميل على انه جعل الشارع فيه جواز العمل
بخبر الواحد بدون الافتاء بمضمونه والقضاء به والافتاء الفرق
بين المقيس والمقيس عليه يصير ظاهرا لانه لا يجوز للمستفتي
الافتاء والقضاء بما استفتى فيه هذا وظاهر ابن بابويه جعل
العمل بخبر الواحد فردا من العمل بالفتوى حيث سمى كتابه
كتاب من لا يحضره الفقيه وادخل في جملة كتابه رسائل
ابيه اليه لحسن ظنه به انه لا يفتي الا عن علم بذلك قوله لا تثبت
بالقياس لان طريقها يعني ان القياس انما تفيد العلم الظن
وسيجي معنى افادة القياس وخبر الواحد على اعتبارية العام
مفيد الظن فقط في فصل في تخصيص العموم باخبار
الآحاد قوله بعد انه يجوز الى لا يتوهم العقلية في جواز الخطاء
بل انما يتوهم في ظن الصدق المشتمل على جواز الخطاء
ولذا قال على ان ذلك الى يعني جواز الخطاء مع ورود التعبد

يدل على عدم امتناعه جواز الخطاء عن التعبد ولا يعلم امتناعه
عقلي غير هذا اي خبر الواحد فجواز التعبد به عقلا فهذه العلاوة
بحث في الحقيقة على ظاهر التقرير وانما جعلها اشارة الى الفرق
الذي ذكرنا بحمل قوله دون ان يجعل طريقا الى وجوب ذلك
على ان يكون المراد دون ان يجعل خبر الواحد دليلا قطعيا
ثبوت الاحكام في نفسها بحيث يفتى بها ويقضى عليها
فمن بعيد الحمل قوله لانا اعتبرنا المنع اي المنع هنا محمول
على الاصطلاحي وقوله وقلنا الى قوله فالطريق الى الظن
قوله م — ذلك واحد تفسير لاعتبار المنع وبنا ايضا اي لم نبين
بما سبق انكارهم العمل باخبار الآحاد اذا كان الراوي
اكثر من واحد قوله وكان ممن لا يطعن في روايته ضمير
كان لخبر الواحد والظرف في ممن متعلق بوارد ولا يطعن
بصيغة مجهول نائب منع والظرف نائب الفاعل وضمير روايته
لمن ويجي اقسام الطعن في ذيل هذا الفصل في قوله سابقا
وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب وفلان
قوله م — مختلط الى وكون سديدا في نفسه عطف على يطعن والضمير لمن

والمراد ان يكون مستقيما في نقل خبر الواحد بان لا يكون
في متن خبره فساد كاخبار الجبر والتشبيه ونحو ذلك قوله ولم
يكن هناك قرينة الخ انما لم يذكر هذا الشرط فيما سبق في
صدر البحث لظهوره فالظاهر ان المص لا يجوز العمل به فيما يمكن تحصيل
العلم به ويجوز فيما لا يمكن ولا يوجب الاحتياط فيما يمكن فيه
الاحتياط قوله والذي يدل على ذلك الخ يمكن الاستدلال
على جواز العمل بخبر الواحد في المجرد دون الفتوى والقضاء بانه لو لم
يجز لكان الامر في عصر النبي ص والائمة عليهم السلم ضيقا جدا
على من لم يحضر مجلسهم والعادة تقضيه بان الامر لو كان
بهذا الضيق في مثل هذا الامر العام البلوى لتواتر الينا من النبي
والائمة عليهم السلم واصحابهم المنع من العمل به والتضييقات فيه
ولم يبلغ الينا شئ من ذلك دون التواتر فضلا عن بالتواتر قوله
اذا افتى بشئ لا يعرفونه ذكر الافتاء هنا مسامحة والمراد رواية
الفتوى والاخبار عن علمه بشئ للتنبيه على طريقه والتفرقة صحيح(?)
في فصل في صفات المفتي والمستفتي من اشتراط العلم في
الافتاء فلو حمل على الظاهر لكان هذا داخلا فيما فيه قرينة توجب

العلم قوله كما اذا ليس لنا ان نتعدى المراد بالتعدي ضم رواية
الفاسق الى رواية العدل في جواز العمل بكل منهما فالمراد انا لكن
الفاسق في الرواية او المراد ليس لنا على الحكم ويجوز ان
بالتعدي ترك رواية العدل والعمل برواية الفاسق عند التعارض
لكن كون العمل بمجردهما مجوزا لذلك محل بحث قوله ان لم يكن
راويه عدلا بلا خلاف فالمراد العدالة في الرواية او المراد بلا خلاف
لديكم قوله من اسند اليه ممن خالف الحق اي العامة الذين
لم يرفضوا احاديثهم في جملة احاديث اصحابنا واما من دخل حديثه
فيها كحفص بن غياث ونظرائه فينبغي جواز العمل بروايته
لانه ثقة في الرواية قوله ان يكون الحق في جهتين هذا هو
القول بالتصويب وليس معنى التصويب هنا ما توهم
بعض من ان لله تعالى حكمين في نفس الامر فانه قضى كل
بالنسبة الى واحد بل معناه ان لله تعالى حكما واحدا في نفس
الامر من وجده كان محقا ومن اخطاه كان مبطلا لكن المبطل
معذور في بطلانه غير معاقب عليه بل ماجور بما قالوا انه
فالتخطئة هو القول بان من لم يجد حكم الله فليس بمعذور في خطائه

لان الادلة القطعية منصوبة في الاكثر وما ليس فيه دليل قطعي
يجب عليه الاحتياط والارجا حتى يلقى امامه الا في موضع
الضرورة فيتبصر ويتحرى في الكلام في الاجتهاد وكان تصريح من
المص على هذا المعنى للتصويب والتخطئة قوله فعلى المعلوم اي
هذا القول بالتصويب باعتبار آخر قوله اخبار اكثيرة اي متواترة
متعارضة قوله لا ترجيح الخ بان لا يعلم ان التقية في اي
المتعارضين قوله وبين ذلك اي هذا السند للمنع الوارد
على النقض مع استظهار فلا لزم المصادرة ولا حاجة الى
دعوى تواتر هذه الرواية قوله قايلا به اي بما قال جميع الطايفة
المحقة قوله من الذي استفهام انكار قوله اختيار الجبر الظاهر
ان الجبر هنا مقابل اختيار العبد لما مر في كلامه رحمه الله
من اطلاق المجبرة على ما يشمل الاشاعرة ويحتمل بعيدا ان يراد
به ما يقابل اختيار العبد وكسبه والبعد منه ان يراد مقابل
قدرة الله تعالى قوله فبل لهم ليس كل الثقات الظاهر ان ليس
كل هنا مستعمل في السلب الكلي قوله فان قيل كيف يقولون
الخ الاولى ادراج السؤال المتقدم عليه في هذا قوله وذلك لان الاول

باعتبار تخطئته م

كذا

كذا في نسختين وكانه بتقدير استفهام انكار اي وهل ذلك
لا يدل قوله نحن نذكرها فيما بعد عند ذكر الاخبار واذا تعا
دل العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر قوله فاما
ما رواه العلماء هذا القسم لم يذكره السائل وانما ذكره ليحصر
الاقسام قوله وان كان مخطئا يستحق اثما اي تعالى تحقيق الحق
وبيان انه لا يلزم فيه الاغراء بالقبيح في بعض صفات
المفتي والمستفتي قوله لا نسلم انهم كلهم كانه ينبغي ان يراد السلب
الكلي قوله اهل العدل هم القايلون بالتحسين والتقبيح العقليين قوله
اصحاب الجمل الجمل بفتح الجيم وسكون الميم الجمع ومعناه عدم
التفصيل قوله وليس هذا طريقة اصحاب الجمل فان طريقتهم انهم
علموا الدليل الصحيح الدال على المطلوب وما قدروا على تفصيله
وهو لا يستدلون بدليل غير موصل الى المطلوب الذي هو القطع
بالاصول قوله وليس بعجزهم الخ يعني لا يشترط في كونهم مومنين
وخارجين عن التقليد علمهم بان الاستدلال لرد اثبات على
شيء انما يصح بعد المعرفة بانه على ما هو المشهور في الاستدلال
بها على المعرفة وروان كانت متواترة اذ شافهه قوله

فما يتفرع عليه الخطأ فيه اي فالاستدلال الذي يتفرع عليه
الخطأ في ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد المعرفة لكون
كفرهم لا ليس من الاصول قوله فمن ذلك جوابان لعل
المراد ان الاصحاب مختلفون في الجواب عن ذلك وكلام المص
في آخر الدليل الثاني يدل على ان مرتضاه الجواب الثاني وكلامه
في بحث العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر يدل
على ان مرتضاه الجواب الاول فيتامل فيه قوله لا يقال
ان المانع لا يجب ان يكون معتقدا لانه يجب ان لا يكون منكرا
ويمكن بعيدا ان يقال كل رواية من روايات هؤلاء لها معاضد
من جهة الموثوقين او مخالف من جهتهم فعمل الطائفة بروايات
هؤلاء المجردة عن المعارض يحتمل الوجهين وسيجي في الدليل
الثالث في بحث العدالة مبني على الفرض والتقدير وبيان
لاحتمالين على هذا الفرض ولا يجب ان يكون انفرادها
عن المعاضد والمخالف واقعا قوله فلا يجوز العمل بها يعني
لا نسلم ان الطائفة عملوا برواياتهم اذا انفردت قوله واكثر
ها معا اشارة الى انه يمكن منع ان يكون احد من الذين

حم

عملت الطائفة برواياتهم روى ما تضمن الجبر والتشبيه منهم
قوله بل بينا اوضح من العلم بانه لم يثبت عنهم شيء من الروايات قوله
الفرق المتقدم ذكرها الظاهر لي انهم الغلاة ومن هو مطعون
عليه في سنده المنع بانهم في الكفر نظراؤهم قوله من الكتاب
الاولى من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ودليل العقل
قوله لانه ليس الاولى ذلك بل ليس وسيجي في فصل في ذكر جملة ما
يحتاج الى البيان وما لا يحتاج تفسير صريح الخطاب وفحواه
ودليله ومعناه قوله ولا في السنة الاولى ولا بالسنة لكون
عطف على بالقرآن قوله في اكثر الاحكام اي الاحكام التي لم يذكر
في القرآن قوله بل لوجوه الاولى بل وجوه قوله ولا في
الاجماع الاولى ولا بالاجماع قوله في ذلك اي في اكثر
الاحكام التي لم تذكر في القرآن ولا في السنة المتواترة والمراد
انه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن او بالسنة
المتواترة او بالاجماع لعدم ذكر اكثر الاحكام في القرآن
ولا في السنة المتواترة ولا في الاجماع قوله دعوى محالة
مبالغة في كون المدعى محالا قوله مدافعا لما يعلم من نفسه

عنه وهو كثير مثل هذه العبارة في هذا الكتاب كما في فصل
في ذكر الشروط التي يحسن معها الامر في فصل في ان النهي
هل يقتضي فساد المنهي عنه ام لا ولا يخفى ما فيها والاوجه ان يحمل اللام
بمعنى الباء السببية ويمكن ان يحمل [illegible] او الدفع بمعنى الكلمة
والمصدرية قوله بما كان يقتضيه العقل الى الحظر او الاباحة
او التوقف وتوهم بعض المتاخرين ان المراد القرائن
العقلية الدالة على صحة مضمون تلك الاخبار وقال المراد بقوله
يلزمه ان يترك اكثر الاحكام انه يلزم من ذلك استقلال
العقل باكثر الفروع الفقهية وهذا مما لا يقول به احد وفيه ما فيه
قوله في العدد والرؤية حيث ذهب بعض الاصحاب الى
ان هلال رمضان يثبت بالرؤية لا بالعدد وبعضهم الى انه
يثبت بكل منهما واعتبار العدد وله معنيان الاول عد شعبان
تسعة وعشرين ابدا ورمضان ثلثين ابدا والمعنى الثاني
عد خمسة من ايام رمضان الماضي وصوم الخامس من
الحاضر قوله في مقدار ما يسمى كرا حيث ذهب بعض
الاصحاب الى اشتراط في عدم انفعال الماء بمقدار ما يسمى كرا

وذهب

وذهب بعض آخر كابن ابي عقيل الى عدم الاشتراط وقال
بان القليل لا ينجس بالملاقاة والذاهبون الى الاشتراط اختلفوا
في مقدار الكر قوله في استيناف الماء حيث جوزه بعضهم
ولم يجوزه الاكثر قوله في عدد فصول الاذان والاقامة حيث
ذهب اكثر الاصحاب الى ان التكبير في اول الاذان اربع وفي
اواخره اثنان وذهب بعض الاصحاب الى تربيع التكبير
في اواخره حكاه العلم في الخلاف والمشهور في الاقامة انها
كالاذان الا ان فصولها مثنى ويزاد فيها قد قامت الصلوة
مرتين ويسقط التهليل من آخره مرة وحكى العلم في الخلاف عن
بعض الاصحاب انه جعل فصول الاقامة مثل فصول الاذان وزاد
فيها قد قامت الصلوة مرتين م قوله يزيد على اختلاف ابي حنيفة لعل
المقصود ان اختلاف الفرقة المحقة واختلاف مخالفيهم من قبيل
واحد وهو ان اختلاف في الافتاء والقضاء بالتخمين وذلك
لانه متضمن للقول على الله بغير علم وهو منهي عنه في محكمات كثيرة
من الكتاب والسنة تدل على انه كان منهيا عنه في كل شرعة
فلم يصدر عن الفرقة المحقة بل المقصود ان اختلاف الفرقة

المحقق في الافتاء والقضاء غير المحقق اكثر من اختلاف المجتهدين
في الافتاء والقضاء المحققين والمراد بالافتاء المحقق رواية الحديث
الجامع لشروط الصحة للعمل به احد في نفسه كما في العبادات
والمراد بالقضاء المحقق رواية الحديث الجامع لشروط
الصحة للعمل به المتقاتلان في دين او ميراث او نحوهما واختلاف
غير المحقق يرجع الى الاختلاف في استجماع الحديث شروط
الصحة فقط كعدالة الراوية وهذا ليس نفس حكم الله تعالى بل هو محل
حكمه تعالى واما اختلاف المجتهدين فيرجع الى الاختلاف في
نفس حكمه تعالى وبهذا التحرير يندفع ما رايت في رسالة كتبها بعض
مصنف في مطاعن الشيعة الامامية من ان من مطاعنهم انهم انكروا ان
علينا اختلاف الفقهاء الاربعة مع ان الاختلاف وهو لا
يدل على فساد وهذا وهم اشد اختلافا من الفقهاء الاربعة
والجواب بعد تسليم ان الاختلافين من قبيل واحد ان اختلاف
الفقهاء الاربعة مع قربهم من زمان النبي حتى يروى ان
ابا حنيفة ادرك بعض الاصحاب يدل على عدم اتباع الاصحاب
لعمل النبي عليه السلم واخفاء بعض الاصحاب الحق عمدا وسكوت

الباقين

الباقين للتقية او لاتباع الهوى فان الاصحاب على كثرتهم وملازمتهم
النبي ص كما سطر في مواضعه كيف اختلفوا في عمل النبي ولم يختلف
اصحاب ابي حنيفة ونحوه في عمله مع بعدهم من زمانه واختلافهم
في عمل النبي هل كان النبي يقصر ولم يبين الاحكام كابي حنيفة او لم
يقصر وبين واضاعها الاصحاب وهل العمل على القرآن مع
ان القرآن يتمسك به كل مخالف محق ومبطل حتى كاد ان يغلب
المحق او وصى ان يتمسك الناس باهل بيته في بيان القرآن
بقوله عليه السلم اني تارك فيكم الثقلين الحديث فلم يلتفت اليه
الاصحاب وتاهوا في اودية الضلالة ورجعوا القهقرى ولم يقدر
اهل البيت واصحابهم على قلعهم فينبغي للعاقل ان لا يرضى لنفسه
النار لاتباع الآباء او الملوك او لاظهار الرياسة واكثروا الاعوان
او كثرة فتح البلاد او دخال اهلها في الاسلام فانه روى البخاري
عن النبي ص انه قال ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاسق
فهذا قدح في قولهم الصحابة كلهم عدول مع علمهم بانهم تركوا النبي
ذاهبين الى التجارة والى اللهو واما اختلاف شيعة اهل البيت
فهو لاجل التقية حيث كف ايدي اهل البيت عن التصرف

في حقهم وقد روهم على الاختفاء واخفاء الاحكام واختلاف
الفتاوى ونعم الحكم الله ان يوم الفصل كان ميقاتا قوله
مركبا فقبيح لانه مخالف للقاطع على هذا الفرض قوله خاص
وعلى اصولنا الخ اشارة الى انه على اصول المعتزلة ايضا لا يمكن
ان يقال ان خطاهم محبط لانه وان كان صغيرا لكن صغير مع
الاصرار كبير عندهم ولا شك ان الاصرار فيما نحن فيه متحقق
قوله ان كل خطاء قبيح الخ قال الطبرسي في تفسير سورة النساء
في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وندخلكم مدخلا كريما قال اصحابنا رضي الله عنهم المعاصي كلها
كبائر من حيث كانت قبائح لكن بعضها اكبر من بعض وليس
يكون الذنب صغيرا بالاضافة الى ما هو اكبر منه واستحقاق
العذاب عليه اكثر ونحوه قول ابن عباس كل ما نهى الله عنه
فهو كبيرة ثم قال ومعنى الآية ان تجتنبوا الكبائر ما نهيتم عنه في
هذه السورة من المناكح واكل الاموال بالباطل وغير ذلك
ونكفر عنكم في المستقبل نكفر عنكم سيئاتكم اي اسقطوها بان كان
ذلك فيما سلف ويعضده قوله سبحانه ان تنتهوا يغفر لكم

ما قد

ما قد سلف ثم قال وروي ان رجلا قال لابن عباس الكبائر
سبع فقال هي الى سبعمائة اقرب الا انه لا صغيرة مع
الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار انتهى ويمكن ان يبنى على
اصولنا تعلق نهي التحريم الشرعي بكبائرها نهى عنه وتعلق
نهي التنزيه او نهي التحريم العقلي فقط بصغارها نهى عنه او بسيئات
مكفرة لا يقال تكفير المكروهات واجب سواء اجتنب عن
المحرمات الشرعية او لا وكذا القبائح العقلية المحضة لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فما معنى الشرط في الآية لانا نقول
اطلاق السيئات ليس على المكروهات او القبائح العقلية

فقط بل على القدر المشترك بينها وبين المحرمات الشرعية فمعنى الآية ان تجتنبوا المحرمات الشرعية فكان سيئاتكم منحصرة في المكروهات او القبائح العقلية صح

نكفر عنكم سيئاتكم لانحصارها حينئذ في المكروهات او القبائح
العقلية وان تجتنبوا او كان من جملة سيئاتكم المحرمات الشرعية
فالتكفير معلق بالشرط ثم ورد من الآثار الطاهرة ما في
خلاف هذا ينبغي ان يدل على ما يوافقه كما قال امير المؤمنين عليه السلام
في نهج البلاغة في الخطبة التي اولها انتفعوا ببيان الله الا
وان الظلم ثلثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم مغفور لا يطلب
فاما الظلم الذي لا يغفر فالشرك بالله سبحانه قال الله تعالى

ان الله لا يغفر ان يشرك به وان الظلم الذي يغفر فظلم العبد
نفسه عند بعض الطاعات وان الظلم الذي لا يترك فظلم العباد
بعضهم بعضا القصاص هناك شديد الخطبة انتهى وجهه
ان المعتزلة يقولون ان بعض القبائح المحرمة يرتفع استحقاق
العقاب عن مرتكبها بدون التوبة بسبب الاجتناب
عن بعض آخر ولذا يسمونه صغيرة ويسمون عدم العقاب
عليه تكفيرا واحباطا ايضا ويقولون انه يصير فاعله كمن
لم يفعله في عدم الاستحقاق للعقاب فلا يجوز اطلاق الفاسق
عليه واصحابنا الامامية يقولون كل من فعل قبيحا يبقى
رهينا بما كسب ولا ينتفي عنه استحقاق العقاب عليه
بدون التوبة او ما يجري مجراها كفعل الطاعات بعده لقوله
ان الحسنات يذهبن السيئات ولا ينفع اجتنابه عن ادائه في
وليس فاعله كمن لم يفعله على حال ولا لزم الاغراء بالقبيح
في المتنازع فيه وهو ما هذا مذهب المقلد بالحق كما مر ويجي تحقيقه
وما هذا الا فعل مع المبالاة كما سيجي ايضا فيجوز اطلاق الفاسق
واجراء احكام الفسق عليه لا يقال ارتفاع الاستحقاق

للعقاب بسبب التوبة مثلا ايضا اغراء بالقبيح فان التائب
من الذنب كمن لا ذنب له فيذنب المكلف اتكالا على انه
سيتوب لانا نقول الاتكال غير معقول لجواز الاخترام وهذا
كاف في الخوف على انه يمكن ان يقال في التوبة ايضا يستجمع
العزم على القبيح مع العزم على التوبة عنه ومن يقول سأتوب
فانما يقوله بمحض اللفظ قوله فان قال قائل ان حاصله ان ما
ذكرتم انه يدل على عدم ارتفاع استحقاق العقاب وهو
لا ينافي العفو فيمكن ان يكون عدم تفسيقهم لانه معفو عنهم لا
لعدم استحقاقهم العقاب قوله احدهما ان غرضنا ان حاصله
ان التفسيق لازم لاستحقاق العقاب وان كان معفوا عنه
فما استحقاق العقاب كاف في غرضنا فان نسبة جمع
الشيوخ المتقدمين الى استحقاق العقاب وهو المراد بالفسق
قبيح قوله والثاني ان حاصله ان العفو وان كان جائزا فليس
يجوز ان يعلم المكلفون التزام الله تعالى اياه في نوع مخصوص
من الذنب سوى الاستثنى فيمتنع عن تفسيق مرتكبه
لاجل علمهم بالعفو لانه اغراء بالقبيح وقال بعض المتأخرين لا يقال

خلاصة الدليل جارية فيما اعترض به من انه تعالى التزم العفو
عن الصغائر لانا نقول الاجتراء على الصغيرة كبيرة كما تقرر
في موضعه ولم يلتزم العفو عن الكبائر انتهى ولا يخفى ان اصحابنا
لم يعترفوا بما نسب اليهم كما مر في صريح كلام الشيخ والمعتزلة
ايضا لم يقولوا به اذ هم قائلون بارتفاع الاستحقاق للعقاب
لا بالعفو وان كان ارتفاع الاستحقاق وجه العفو لكن
في جريان خلاصة الدليل فيهما ثم اعلم ان معنى الاصرار عند
اصحابنا ترك الاستغفار كما مر الاشارة اليه في كلام ابن عباس
وقال الطبرسي رحمه الله في تفسير سورة آل عمران في قوله تعالى ولم
يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون وفي الحديث ما اصر من
استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ثم قال وفي هذه الاية بيان
ان المؤمنين ثلث طبقات متقون وتائبون ومصرون
وان للمتقين والتائبين منهم الجنة والمغفرة انتهى فان اراد
بذلك ان الجواب يرجع الى عدم التزام العفو عن الصغائر في الجملة
وظاهر جوابه بتصحيح التزام العفو بالجملة نعم اوفق وان اراد
ما ذكره بعض فقهائنا من ان العزم على فعلها بعد الفراغ منها وفي

معناه

معناه المداومة على نوع واحد منها بلا توبة فلا يخفى لا غرابة بفتح
لانه يلزم ان يكون من فعلها مرة جازما عدم فعلها بعده حينئذ لكن
لم يفعل فينبغي ان يراد بالاصرار فعلها مع عدم المبالاة سواء
كان عدم المبالاة لغلبة الهوى او تمني العفو او اعتقاده
سواء كان مع العزم على العود ام مع الجزم بعدم العود
ينزع الاغراء لانه يمكن ان يقال بالعفو عمن فعل مع المبالاة
وعدم العفو عمن فعل مع عدم المبالاة لاعتماده على العفو
او غيره **قوله** لانهم جعلوا اقدم ما تعلق بهذا في الدليل الاول
فتذكر **قوله** والناووسية هم اتباع رجل يقال له ناووس
وقيل نسبوا الى قرية ناووسا قالوا ان الصادق عليه السلام
حي بعد ولن يموت حتى يظهر فيظهر امره وهو القائم المهدي
قوله واستثنوا الرجل اي التصانيف التي رواها الرجل
مثل ما روي عن ابن الوليد انه قال ما تفرد به محمد بن عيسى
من كتب يونس لا يعتمد عليه **قوله** على صحة اخبار الآحاد
اي على صحة متضمنها مستقلة تلك القرائن من دون مدخلية
الاخبار في العلم بالصدق وبهذا فيما ليس له معارض من

الاخبار بقرينة ذكر حكم التعارض عليحدة ولذا لم يذكر في صورة
التعارض الترجيح بها وله الفضل كما سيجيء قوله فمتى ورد الخبر منضما اليه
المراد وروده على قاعدة كلية تشمل خطر جميع ما لم يعلم حاله
لا وروده على خطر امر مخصوص كالكذب مثلا وان ادعيه قوله
ولا يكون هناك ما فالمراد انه يعمل بتلك القاعدة في المواد
الاتي ما وقع بدل دليل على خلافه وبذا في الحقيقة ليس منافيا
للقاعدة لان اشتراط عدم دليل يدل على خلاف الخطر مثلا
متضمن في القاعدة ولا باس بالمسامحة في اللفظ مع وضوح المعنى
قوله الا ان يدل فيه ايضا المسامحة المذكورة فالمراد بترك الخبر
والاصل عدم اعمالهما في شيء ليس من جزئياتهما ومن الاخبار
الواردة على الوقف ما روي انه عليه السلام قال حلال بين
وحرام بين وبين ذلك امور مشتبهات ومن رتع حول
الحمى يوشك ان يقع فيه ومنها دع ما يريبك الى
ما لا يريبك قوله متناولا للخطر اي في امر مخصوص كشرب [illegible]
مثلا قوله الا ان يدل دليل اه تكرار المعنى قوله ولم يكن هناك
قوله لان هذا الحكم آه يعني دليل العقل وهذا الخبر متوافقان

مقتضاهما

في مقتضاهما من حيث العمل قوله ولا ينبغي ان يقطع على خطر
ما تضمنه اي حظره لانه متعلق للنهي بخصوصه لا خطره بعدم
الاذن قوله ولا هو موجب العمل اي ليس القطع بخطره من
باب العمل حتى يكون هذا الخبر موجبه فيعمل به فالتقدير ولا هو
موجب العمل من هذه الحيثية فيعمل به قوله متضمنا للاباحة
اي في امر مخصوص قوله وترك اقتضاء العقل الاصل اي
عدم اعماله لانه ليس من جزئياته قوله بنص الكتاب المراد
بالنص المتواتر دون القراءة الشاذة فهو القدر المشترك
من الصريح والظاهر قوله الا ان يدل ليس يوجب العلم
اي العلم بجواز العمل به سواء اوجب العلم بكون متضمنه حكم
الله في الواقع فيجوز الفتوى به ايضا ام لا قوله بغير
ذلك الخبر اي بكون مخالفا له ومعتبرا به قوله فان
ما تضمن الخبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا وجواز
العمل به الى آخره كذا في النسخ والظاهر جاز بدل وجواز
وعلى ما في النسخ اسم ان ما الموصولة والخبر مقطوع
والضمير المستتر في وافقه للخبر الواحد والبارز المنصوب

للتواتر او للسنة باعتبار انه متواتر واذا ما مجرد عن معنى
الشرط بمعنى حين او متوسط بين اجزاء الجزاء او تقيد مثل
المقدم موخرا كقوله تعالى ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين
وجواز العطف على صحته العمل به قوله وجب ترجيح احدهما على
الآخر انه انما يجب الترجيح اذا كان في دين او ميراث
او نحوهما واما العبادات المحضة فروى فيها ثقة الاسلام
ابو جعفر الكليني في اوائل الكافي في باب اختلاف الحديث
من كتاب العقل بايما اخذتم من باب التسليم وسعكم ومعنى
الاخذ بشيء من باب التسليم العمل به بدون اثباته قوله
اجماع منهم على نقله اي نقله للعمل به على وجه وهذا اشارة
الى الدليل الاول من الادلة الثلثة التي ذكرها على مختاره
في العمل بخبر الواحد قوله ولسنا نقول بالاجتهاد اي
لا يجب علينا ان ننظر في انه هل يمكن الاستدلال عليه
بالاجتهاد والقياس فوجدتهما كعدمهما قوله دليل
مقطوع به المراد القطع بجواز العمل به لا بالحكم المستفاد منه
لا يقال فخبر الواحد ايضا مقطوع به بهذا المعنى لانا نقول

ام لانهم يقولون انه لم يكن لانا نقول بالاجتهاد والقياس صح

لا قطع

لا قطع على عمل الطائفة بخبر الواحد في تخصيص الكتاب ونحوه صح
الا بهذا السؤال والجواب في فصل في ذكر تخصيص العموم
باخبار الآحاد قوله وانما يقتضي غلبة الظن اي مع قطع
النظر عن المعارض او مع المعارض ايضا قوله لا يقابل العلم
يعني لا عبرة بما يقتضيه مع عدم المعارض ومعه ايضا اذا
عارضه ما يقتضي العلم قوله وايضا فقد روي التمسك بهذا
الخبر مبنيا على اعتقاده تواتره او على اجماع الامامية على
طبقه ومن البعيد ان يكون مبنيا على جواز التمسك في
بعض مسائل الاصول وهي المسائل التي لا يعذب المخطي
فيها وليس في اثباتها بالادلة الظنية دور بالادلة الظنية
بعد اثبات حجيتها او في حجيتها بعد التمسك بما يفيد العلم
قوله فرددناه الينا جعل الضمير الى دون على شبهة على
ما قصده المص بقوله ولا يجب قوله والترجيح يكون بما
الترجيح بين الاخبار عند الامامية ليس مناطه افادة زيادة
الظن بل المناط الروايات الواردة عن اهل البيت عليهم
السلام في باب الترجيح واستقرار اجماعهم عليه ويجب على المتدين

ان تتبع كتب احاديث اصحابنا كالكافي وغيره وذلك في
وان تتبع عمل الائمة فيه ليحصل له العلم به وفي الفصل
التاسع من كتاب الفوائد المدنية رحمه الله مصنفه جملة من
الاحاديث في ذلك فارجع اليه واورده العلامة وتبعه بعض
الخاصة من الترجيحات قوله منها ان يكون احد الخبرين
الى قوله وكذلك ان وافق اشارة الى ان موافقة الكتاب
وموافقة السنة المقطوع بها وموافقة الاجماع لا ينفك
بعضها عن بعض ولا يقع فيها تعارض قوله كان ادلة
هذا الا انه فمراده ان يستند الترجيح في هذا واشباهه الى الروايات
والاجماع فان الترجيح بافادة زيادة الظن فيه خدشة
لما ظهر من دفع الم كلام القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد
عقلا وغير ذلك والفرق بين ان يكون وجوب العمل بخبر
الواحد ثابتا وبين ان لا يكون ثابتا وتجويز الترجيح بالظن
في الصورة الاولى دون الثانية ممنوع قوله عمل بما بعدهما
قال المحقق رحمه الله والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية
صاحب المعارج ره
رويت عن الصادق عليه السلم وهو اثبات لمسئلة علمية

بخبر واحد ولا يخفى عليك انه غير معتاد فقد طعن فيه فضلاء من
الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا
القوي والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما
لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة
يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة
يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب
العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل
انتهى ولا يخفى ما فيه على ان المحقق يجوز الاستدلال
في الترجيح بافادة زيادة الظن كما صرح به في صورة كون
احد الراويين اعلم واضبط من الآخر بعد نقل دعوى الاجماع
عن الشيخ على الترجيح حيث قال ويمكن ان يحتج لذلك بان
رواية الاعلم ابعد من احتمال الخطا وانسب بنقل الحديث على
وجهه فكانت اولى انتهى ولا شك ان احتمال التقية فيما نحن فيه
اقرب من احتمال التاويل وان حمل كلامه هنا على اسناده
بعد الدليل فلا يمكن في صورة عمل اكثر الطائفة باحدى الروايتين

فانه اكتفى فيها بان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب
نه بر قوله مجمع على نقلها قدم ما رواه فيذكر قوله وامكن الى الاول
اذا امكن قوله كان الانسان مخيرا هذا مبني على ان تعارض
الخبرين لا يوجب تساقطهما والرجوع الى مقتضى الاصل
وانما اطلق هذا اعتمادا على ما سيجي من الترجيح من بعض الوجوه
والذي يفهم من اوائل الكافي وفي كتاب العقل منه في باب
اختلاف الحديث ان عمل الطائفة بالتخيير في العبادات المحضة
وبالترجيح في التنازع في دين او ميراث او نحوهما على
ترتيب فصل في مقبولة عمر بن حنظلة الى ان ينتهي الى التوقف
قوله فيما روى عنا الخ اي برواية الثقات وضمير رواه راجع
الى الله وهذا مبني على ان اكثر الرواة عن علي عليه السلام
ثقات واكثر الرواة عن بقية الائمة ثقات فاعطى الاكثر حكم
الكل وينبغي ان يخص بما رواه عن علي عليه السلام بالخصوص في
الشروط السابقة في العمل بخبر الواحد على اختيار المصنف
قوله ونوح بن دراج في الخلاصة نوح بن دراج كان من
الشيعة قوله ولم يكن عندهم خلافه بخلاف تفسير قوله

لم يكره

لم يكره قوله ولاجل ذلك قلت الخ قال المحقق وجمع منع
هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمنا لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم تجز التعدي في العمل الى غيرها
ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسوق مستبعد اذ
الذي يظهر فسوقه لا يوثق بما يظهر من تحرجه عن الكذب قوله
وينبغي هنا التوقف الخ التوقف مبني على ان التعارض يوجب تساقط
الخبرين والرجوع الى مقتضى الاصل والتخيير مبني على ان التعارض
انما يقتضي اسقاط تعين العمل باحدهما لا اسقاط جواز العمل وقد
مر ان مختار المص التخيير وهذا يؤيد عدم الترجيح بافادة زيادة الظن
والا فلا بافادة مع موافق للاصل قوله لانه قد ابيح الخ
هذا ايضا يؤيد عدم الترجيح بجواز الاستدلال على الترجيح بافادة
زيادة الظن تدبر قوله واذا كان احد الراويين اعلم الخ
الظاهر انه اذا كان كل من الراويين نقل بالمعنى فينبغي
حمل قوله واضبط على ما يرجع الى ضبط المعنى وقوله حتى كان
في صورة النقل باللفظ قوله قبول خبره اما مطلقا او في صورة
معارضة خبر المعروف اباه والثاني اظهر قوله لان التدليس

كما يعبر عن الكاظم عليه السلام بالفقيه او العالم او الرجل لاجل
التقية واما انه ليس بايهام خلاف الواقع عمدا بدون مصلحة
شرعية فيوجب ترك الرواية قوله لان ملك الزيادة الخ
قال المحقق ولقائل ان يقول تعين ذلك لانه يعمل بالزيادة
كما يعمل بالاصل ام تعين مع التعارض يمكن الترجيح ان اردت
الاول فسلم وان اردت الثاني فممنوع انتهى ومنعه ساقط
بناء على ان الغفلة في اسقاط البعض اكثر من الغفلة في الزيادة
وهو مجوز لامثال هذا الترجيح كما مر قوله خارج عن الترجيح
اي عن الترجيح الذي نحن فيه فانه قد مر انه ايضا ترجيح
ذكرناه تمهيدا قوله فان كان مع احد الخبرين عمل اكثر الطائفة
قوله يرجح به احدهما على الآخر اي ترجيحا قطعيا لانه لو كان ذلك
ايضا جائزا بل هو مختار كما مر قوله باعتبار ارادة
الترتب بين القائل والمقول له ولم يذكر الالتماس وان
كان من معاني هذه الصيغة لانه لم يعتبر فيه ترتب اي
تقدم وتاخر رتبي قوله ووقوعها في العقل قال سيدنا
المرتضى في الذريعة معترضا على الدليل الثاني وهذه الطريقة

عليهم ان يكون لفظ عين غير مشترك لان لقائل ان يقول
ان هذه اللفظة انما تجري على ما يشتق منه الجنس وعينا
وهذا لا يتحقق الا بالخارجية فيجب ان تكون مقصورة عليها ويمثل
ما يذهبون به هذا القول يرتفع قولهم انتهى وهو مبني على عدم
الاكتفاء بالدليل الظني في امثال هذا والا فيمكن الفرق بان
الاشتراك معلوم هنا من خارج دون ما نحن فيه فيمكن
ان يقال عدم الاطراد امارة المجاز وليس دليلا قطعيا
عليه تدبر ثم قال معترضا على هذا الدليل الاول نحن نقول
بما ظننتم انا نمنع منه ولا نفرق بين وقوع هذا الاسم الذي
هو الامر على الافعال كلها على اختلافها وتغايرها والا فضعوا
ايديكم على اي فعل شئتم فانا نبين ان اهل اللغة لا يمتنعون
من ان يسموه امرا انتهى وهذا متوجه مثلا في الشرب و
الاكل ونحوهما يقال هذا امر عظيم والعموم في قولهم امره مستقيم
انما يفهم من اضافة اسم الجنس قوله فاما من يقول باستعمال
الى ان قال استدل سيدنا المرتضى به على الاشتراك ولا يخفى انه
على تقدير تماميته ظني قوله وليس نفس الاستعمال والا لزم الخ

اي دلالة ظاهرية ولا قطعية قوله كالحقيقة اي الاستعمال المجازي
ليس مرجوحا بالنسبة اليه ويؤيده ما اشتهر من ان اكثر اللغة
مجازات قوله فلا قوله تقدم اه تغيير الاسلوب لانه مناقشة
في المثال بابداء احتمال آخر فيه ويمكن ذكر مثال آخر مثل قوله نعم
التعجيز من امر اسمه وغيره من الامثلة ولا يخفى ان ما اورد الاجز
في المثال عين الجواب الاول من الدليل وتجويزه ينافي دعواه
عدم الاطراد في الفعل الحصر في جملة احوال الانسان قوله
فان سمع اشارة الى انه يمكن ان يقال انه مولد ليس مسموعا
من الفصحاء قوله وعلى هذا اه قد يناقش فيه بانه كما يدل الاختلاف
في الجمع على اختلاف المعنيين كذلك يدل الاختلاف في
جمع الجمع وجودا وعدما عليه فالفرق بينهما تحكم وفيه ما فيه
قوله واعلم ان هذه الصيغة اه يعني ان افعل مشترك معنوي
بين ما اعتبر فيه الترتب كالامر والدعاء وما لم يعتبر فيه كالالتماس
واعتبار الترتب عدما ووجودا العلو فيه القائل او ادون منه
امور خارجة عن الموضوع له لافعل والثاني معتبر في كونها امرا
واما الارادة فخارجة عن معنى افعل وعن كونه امرا قوله

والذي

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اه ما ذهب اليه امران
الاول عدم العبرة بالارادة على نحو ما ذهبوا اليه من كون
افعل امرا بالارادة ونهيا بالكراهة الثاني عدم مدخلية الارادة
في كون افعل امرا ولم يتعرض في الدليل للثاني لانه موافق
للاصل وظاهر من اكتفائهم في صيغة الامر بقول القائل لمن دونه
افعل من دون اشتراط ارادة قوله نحو قولهم مطلق
لقوله مركبة لئلا يلزم كون افعل حقيقة من الخبرية قوله لما كان
الفرق بينهما وذلك لان مفاد قولهم هذا اختصاص قول القائل
لمن دونه افعل بالامر واختصاص قول القائل لمن دونه لا تفعل
بالنهي وكذا غيرهما من الصيغ وهو المراد بالفرق ويفهم من
قولهم هذا اختصاص الامر ايضا بقول القائل لمن دونه افعل
مرادا به حقيقة معناه وكذا نظائره تدبر قوله وانما قلنا لك
اي دلالة فرقهم على صحة ما ذهبنا اليه قوله فلو صادف ذلك
قول القائل لا تفعل لكان امرا اي لجاز ان يكون امرا
بالنظر الى مجرد فرقهم هذا مع علمنا بالمنافاة بين مجرد هذا الفرق
وبين جعل لا تفعل امرا مثلا فان قيل ما يتوهم من ان مجرد

الارادة لا يكفي في كونه امرا بل لا بد من صيغة مخصوصة به
قوله بان يقال الى هنا الى قوله وما اشبه ذلك نقض وقوله
وكذلك استعمل الى معارضة ويحتمل النقض ايضا قوله وكذلك
وذكر هذا مع انه مذكور صريحا في مذهب المخالف لانه تمهيد لبيان
استلزامه عدم الفرق لانه مفسدة على الخصم قوله يدل على
الحقيقة اي ظاهرا قوله لان المجاز ايضا مستعمل اي كالحقيقة
كما مر قوله مطرد في كل موضع اي لا تتوقف على السماع في آحاده
كما مر قوله وذلك ان الذي ذكره اي قولهم ولا يجوز ان
يكون مجازا لا حقيقة له لا يقال يمكن ان يستدل على كون الحقيقة
هي الاصل والمجاز طاريا بما مر في اوايل الفصل الرابع
من الكتاب من انه يجب حمل الحقيقة على ظاهره ولا يتوقف في
ذلك وليس يدل على ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل
دليل على كونه مجازا لانا نقول كون المجاز طاريا والحقيقة هي
الاصل يستعمل في معنيين الاول كون الظاهر في استعمال
اللفظ ان يكون في المعنى الحقيقي دون المعنى المجازي وهذا
انما يفيد قبل معرفة المعنى المراد والثاني كون الظاهر في المستعمل

فيه

فيه ان يكون معنى حقيقيا لا مجازيا وهذا انما يفيد بعد معرفة
المراد كما استدل بعض الاصحاب على كون ابن البنت
ابنا بقوله تعالى وحلائل ابنائكم فان المراد ما يعم حليلة ابن
البنت والاصل في الاطلاق الحقيقة وكان يقال ابن
البنت ولد حقيقة لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فانه يشمل
حكم ابن البنت على قول من قال ان نصيبه ضعف نصيب بنت
الابن ونحن فيه المعنى الثاني وما ذكرتم انما يدل على المعنى الاول
ودعوى ان المعنى الاول يستلزم الثاني ممنوع تدبر فيه فانه
دقيق قوله وانما كان يتم ذلك اي قولهم ولا يجوز ان يكون مجازا
لا حقيقة له قوله فينبغي ان يكون معناهما واحدا اي يلزم
ان يكون صيغة الخبر امرا فلا يكون صيغة الخبر مختصا بالخبر والتزم
تدعون ان فرقهم بين هذه الصيغ يدل على الاختصاص
قوله ان السؤال ايضا لا يسمى امرا الا مقصوده ان عدم تسميته
امرا لا يدل المجرد فرقهم هذا على ان لا يكون صيغة افعل حقيقة
فيه كما هو المتنازع فيه فان السؤال لا يسمى امرا مع ان
صيغة افعل حقيقة فيه قوله ان معناهما واحد اي معنى افعل

الذي هو سؤال والفعل الذي هو امر قوله لشيء يرجع الى اعتبار آخر
اي خارج عن حقيقة افعل قوله وليس يمكن فعل ذلك اي حاصل
الجواب ان فرقهم هذا يدل على اختصاص صيغة افعل مع
اعتبار فوقية القائل بالامر فيخرج التهديد ونحوه مما يعتبر
فيه فوقية القائل من ان يكون معنى حقيقيا لصيغة افعل
قوله ان يسمى امرا اي يلزم ان لا يكون صيغة الخبر مختصا بالخبر
واثم ادعيتم المجرد فرقهم هذا الاختصاص قوله اثبات اللغة
بالقياس لان تقريره نقضا على دليلنا يتوقف على اثبات
انهم قالوا في الفرق بين الصيغ صيغة السؤال قول القائل
لمن فوقه افعل ولم يثبت ذلك قوله ويسمى سائلا لعطف على
يشير قوله فلم يحتج هذا متوجه على الامر الثاني وهو عدم حقيقة
الارادة في كون افعل امرا قوله قيل هذا ان اردت انها
الفرق بين المتخيل والقبيح هو الذي حررناه في الحاشية الاولى
في الجواب عن الشك الاول من شكوك القائلين بان الشيء
لم يجب بوجوب سابق لم يوجد قوله فهو مسلم انما يسلم في
غير القديم تعالى عدم الحسن بالنظر الى مجرد الامر من غير معارض

مصلحة

مصلحة تقتضي الامر بما هو مكروه لان الاتيان بالقبيح في نفسه
لمصلحة يجوز على العباد ويحسن منهم كالكذب لمصلحة دفع على
ذلك حال النهي واما في القديم تعالى فلا يجوز ذلك لان الاضطرار
الى القبيح نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فامره يدل
على حسن المأمور به ولا يدل على ارادته اياه كما في ذكر نعم
في سورة التوبة ولكن كره الله انبعاثهم وذلك لان تخلف
مراد الله تعالى عن ارادته محال عندنا خلافا للمعتزلة كما هو
مفصل في اوائل الحاشية الاولى وانما يسمى امره بما اراده
مجازا وكذا النهي يدل على قبح المنهي عنه ولا يدل على كراهته
ولا يسمى كراهته الا مجازا قوله مقتضي يقال اقبح فلان
لمجا اذا اتى بقبيح قوله فباي شيء اي اذا ثبت استعمال
افعل في القرآن وغيره في المعاني المذكورة فباي شيء يحقق
ونعلم كون افعل مستعملا فيما وضعه اهل اللغة له وهو الامر
دون ان يكون مستعملا في المعنى المجازي كالتهديد مثلا
قوله بان يقصد ان مناط المعرفة الاطلاق في الاستعمال
مع الحكمة وذكر القصد الى استعماله فيما وضع له سامحنا

على ان الاطلاق مع الكثير مل هلبه قوله الا بقرينة اي
مفيدة للظن ولو كانت موافقة للاصل قوله او بقصد الي
قصده اي نعلم قصده ضرورة كا يشير اليه لانه لا يمكن العلم
القطعي بقصده بطريق النظر وفيه تامل قوله بحسب الجنس
على اصطلاح الاصول والعربية هو النوع على اصطلاح المنطق
اي تمام الحقيقة المختصة قوله هو في مثل صورته تفسير
لما ليس ثم باعتبار انه من جنسه والمراد بالصورة
ليس الهيئة فقط بل بالنظر على الحس منه قوله غير ما هو
للامر اي مغاير له باعتبار الجنس قوله يشتبهان في الحس
كاشتباه السوادين فكما يقتضي تماثل السوادين كذلك
يجب ان يقتضي تماثل ما جرى مجراهما قوله لا يفصل اي الاولى
لا يفصل بين قوله اقيموا الصلوة امرا وبينه غير امر ادغم
امرا وتهديدا ونحو ذلك وان امكن توجيهه بان الاتحاد
حين اقيموا الصلوة وحين اعملوا ما شئتم اذا كانا امرين
او قاله الخصم فيجوز دعوى اتحادهما جنسا اذا كان احدهما
امرا والآخر تهديدا بناء على ان المتحد مع المتحد مع الشي متحد

مع ذلك الشي قوله ولانه بصورته اي بهيئته بدون حقيقة
المادة قوله قدس سره ذهب اكثر المتكلمين بتصور هنا
سوى مذهب الوقف اربعة مذاهب الاول ان الامر اي
صيغة افعل المقولة لمن دونه يقتضي ايجاب المامور به مع ارادته
والمراد بالايجاب الطلب المتاكد بحيث يصير مخالفه مستحقا
للذم لاجل مخالفته مع اجتماع شرائط حسن الامر وما نعم
عنه الوجوب بناء على ان المآل واحد في صورة اجتماع شرائط
الحسن كما سيجي فتامل فيه فانه في غير القديم تعالى غير مسلم كما لم
والثاني انه يقتضي ايجاب المامور به ولا يقتضي ارادته الثالث
انه لا يقتضي الايجاب بل يقتضي الندب مع ارادة المامور به والمراد
بالندب هنا الطلب الغير المتاكد والرابع انه يقتضي الندب
ولا يقتضي ارادة المامور به والذي ذهب اليه المص المذهب
الثاني والذي ذهب اليه اكثر المتكلمين من المعتزلة المذهب
الثالث والمقصود في هذا الفصل اثبات اقتضائه الايجاب
فان عدم اقتضائه ارادة الآمر للمامور به قد ثبت فيما قبل
قوله احد الامرين اي الايجاب او الندب قوله فان كان

حكيما الا غيره امر قوله يقتضي ارادة المامور به يعني ليس توجه
الذم الى العبد لاجل مخالفة الطلب حتى يكون طلبه ايجابا
بل لاجل ترك مراد السيد وهذا الجواب انما ياتي ممن ذهب
الى المذهب الثالث قوله فحسب اي بدون الامر لا بدون الايجاب
الطلب مطلقا قوله فان قيل الخ تكرار للمنع المذكور بقوله وليس
لاحد الخ مع تعيين القرينة في السند قوله على انا لا نسلم منع
لغوي ولذا استدل على بطلان الممنوع وتغيير الاسلوب
لانه ابطال للسند الاخص الذي كرر المنع لاجله قوله فلم يسقط
الخ اي علما بان هناك علاما آخر يسقيه وهذا بناء على
ظاهر كلام المعترض من ان الذم لتفويت المنافع واما اذا
قيل الذم للايجاب والايجاب يفهم بقرينة ان المامور به من
منافع السيد فلا ياتي هذا التدبر قوله لان الذي ذكره الخ
اي وجود القرينة في هذا الامر وكون ذمه لاجلها مخالف
للظاهر اما وجود القرينة في [illegible] فمخالف للظاهر يعني الاصل
اذ الاصل عدمها واما كون ذمه لاجلها بعد تسليمها فمخالف للظاهر
من القرآن اذ تعليق ذمه على مجرد مخالفة امره تعالى نعم

لو علم وجود القرينة في جميع اوامره تعالى قبل هذا التوبيخ لم
يخالف الظاهر قوله تقرير على الذي الخ اي جعل ذهن المخاطب
مستقرا على المانع لئلا يغفل عنه ولا ينساه بعد تغير الاحوال
نظير قوله تعالى في سورة طه ما تلك بيمينك يا موسى قوله لان
الذي ذكره ضرب من المخالفة الخ انما يتوجه هذا على ظاهر لفظ
المعترض فانه اذا كان مراده بالمخالفة المخالفة عن امره لم
يتوجه هذا لما علم من الفرق بين المخالفة عن الامر ومخالفة الامر
قوله لانه متى لم يكن الخ يعني ان المقصود من قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره توبيخ للمخالفين لا بيان كون امره على الوجوب
فهو انما يحسن لو علم ان امره دال على الوجوب قبل هذا التوبيخ
والتحذير لانا نعلم انه لا يحسن ان يحذر عن مخالفة ظاهره البديهية
من دون قرينة على الوجوب قبل التحذير بل مع القرينة ايضا
اذا لم تحصل فيما علق عليه التحذير تامل فيه قوله روي ان
النبي صلعم قال لبريرة بضم الموحدة وفتح المهملتين وسكون التحتية
كانت جارية لعائشة ولها زوج فلما اعتقتها عائشة اختارت
مفارقة زوجها قوله فلولا انه كان يقتضي الايجاب لما عد خروج

عن المتنازع فيه هنا فان النزاع في الامر بمعنى صيغة افعل
فالاستدلال بهذا القصد على ان امره لا يقتضي الايجاب
اقرب من العكس وايضا يمكن ان يقال ان يريد علمت
ان امره من حيث انه امره دال على الايجاب بقرينة تخصيص امره تعالى
ولا يلزم منه ان يكون امره عليه السلم من حيث انه امر دالا
على الايجاب فهذا مع قطع النظر عن سابقه ليس دليلا
قوله فالاحتياط يوجب حمله على الوجوب عقلا اي من
وجوب الاحتياط عقلا وسيجي تحقيقه في بحث الحظر والاباحة
ان شاء الله تعالى قوله ولا يعتقد فيه اي المراد ان لا يعتقد
فيه الوجوب في نفسه اي لا الوجوب الناشي من وجوب
الاحتياط ونسبة احد الوجهين الى الآخر كنسبة الحظر من
الحظر لاجل التوقف والحظر لاجل القبح الى الآخر لما سيجي قوله
بقضاء الايجاب اي لغة لا شرعا فقط قوله ومن ادعى
القرينة يمكن ان يجعل القرينة في اوامر الله تعالى قوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وفي اوامر الرسول لتحذر
الله تعالى من مخالفة امره فهذا مع قطع النظر عن سابقه

ليس دليلا ويمكن ان يجاب بانهم تمسكوا على الوجوب اي بمجرد
الامر بدون ذكر القرينة والاعتماد على كون القرينة معلومة
بعيد والبداء الاشارة بقوله ولم نر له شاملا فيه قوله الاكوان
الكون ما يحصل للشيء بسبب المكان وهو اربعة عند المتكلمين
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله يقتضي الايجاب
اي شرعا لا لغة قوله والكلام في الامر له يمكن ان يقال
من جانب المستدل ان هذا الامر يعني اطيعوا الله واطيعوا
الرسول يقترن به قرينة على كونه للوجوب فسار اوامره للوجوب
بمحض هذه القرينة وذلك لان كون اطاعة الله واطاعة الرسول
مرغبا فيه معلوم عقلا فالترغيب اليه بمجرد الندب كالتعويل بل
كل امر كذلك فانه اذا قلت لزيد قم ثم قلت اسمع امري
يفهم ان امرك اياه بقولك اسمع على الوجوب وتريد ان
تفهمه ان ذلك قم ايضا على الوجوب قوله ومن
يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا في سورة الاحزاب
ضلالا مبينا تقرير الدليل ان العصيان ترك المامور به او فعل
المنهي عنه حقيقة وقد تعلق به الوعيد فيجب ان يكون المامور به

واجاد تقرير الجواب على ما تقتضيه السياق ان يقال
لا نسلم ان العصيان حقيقة في ترك المأمور به بل هو ترك
الالزام وفيه ان العصيان لغة خلاف الطاعة كذا في
القاموس والطاعة فعل المأمور به ويمكن تقرير الجواب بان يقال
العصيان لغة ترك المأمور به وكذا الطاعة فعل المأمور به سواء
كان الامر امر ايجاب او ندب سواء كان ظاهر استعمال
المأمور به في هذا المعنى كونه حقيقة فيه اولا لان تفسير العصيان
بخلاف الطاعة يدل عليه لان فعل المندوب طاعة للاجماع
كما قيل في بحث ان المندوب مأمور به ولان الطاعة الانقياد
كما في القاموس وفعل المندوب انقياد فالعصيان في الآية
ليس مستعملا في معناه الحقيقي ولو ادعي الاشتراك بان الاصل
في الاطلاق الحقيقة فقد عرفت ما فيه او يقال لا نم ان العصيان
ترك المأمور به بل العصيان خلاف الطاعة ويجري في ترك
المندوب ايضا وسياق الكلام الى آخره تدبر
فلذلك قال الطبرسي في تفسير سورة طه في قوله تعالى وعصى
آدم ربه فغوى اي خالف ما امره به والمعصية مخالفة الامر

سواء كان الامر واجبا او ندبا فغوى اي فخاب من الثواب
الذي كان يستحقه على فعل المأمور به او خاب مما كان يطمع فيه
باكل الشجرة من الخلود انتهى فمراد العلامة ان الذي قاله اصحابنا
في باب شرع الانبياء من ان العصيان قد يطلق على مخالفة
المندوب اليه باعتبار انه فرد من افراد مخالفة الطلب المطلق
فالحقيقة اطلاقه على مخالفة الطلب اما بالاشتراك بينه وبين
مخالفة الالزام لفظا او بكونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر
يصلح للجواب عن قول من قال مستدلا على كون الامر للايجاب
ان كل مخالفة للامر يسمى عصيانا والعصيان مخالفة الالزام
فيكون الامر الزاما وحاصل الجواب ان العصيان كما يطلق
على مخالفة الالزام يطلق على مخالفة المندوب اليه فلا نسلم
ان كل مخالفة للامر عصيان بمعنى مخالفة الالزام بل عصيان
بالمعنى الآخر الاعم نعم لو كان اطلاق العصيان على مخالفة
المندوب اليه مجازا وعلم اطلاق العصيان على مخالفة الامر
الذي ليس معه قرينة الندب لا على ما يشتمل معه قرينة
الندب تم الدليل الظني باعتبار ان الاصل في الاستعمال

ان يكون في المعنى الحقيقي وقد مر حقيقة الحال ويمكن ان يحمل قوله
والذي قلنا ذلك تفصيلا وبيانا لقوله لا يمكن الاعتماد عليه كما فصلنا
وبينا في التقرير الثاني للجواب تدبر قوله فانه وصف الله تعالى
ابليس بالعصيان اه في سورة مريم يا ابت لا تعبد الشيطان
ان الشيطان كان للرحمن عصيا قوله فانه علم انه فعل قبيحا
يعني لا يمكن الاستدلال على كون العصيان المستعمل في
مخالفة الامر ~~وذلك لان العلم بكون عصيانه~~ هو بمعنى مخالفة الالزام
بان يقال عصيان ابليس انما يعلم كونه مخالفة للالزام من كونه
بمعنى مخالفة الامر وذلك لان العلم بكون عصيانه مخالفة الالزام
انما حصل من العلم بان امره الزام اذ الدليل على كون الامر
للايجاب كما مر او بانضمام قرينة خارجة الى امره عند من قال
بالندب فلا يمكن الاستدلال به على كون الامر للايجاب
لعدم الدور وانما حصل من توبيخ الله تعالى اياه على العصيان
وعلى التقديرين لا يحصل العلم بانه بمعنى مخالفة الالزام من العلم
بانه مخالفة الامر فقط حتى يتم دليلكم تدبر قوله فلم يخرج من
ظاهره يشعر بكون العصيان حقيقة في مخالفة الالزام مجازا

في مخ

في مخالفة الطلب الاعم قوله لان عندنا ان الظاهر انه مراده
ان الامر بالشيء وان كان نهيا عن ضده على ضرب من المجاز
اذا كان صادرا عن حكيم بمعنى انه يقتضي قبح ضده كما
سيجي لكن العلم بذلك لم يحصل عندنا قبل العلم بكون الامر
للايجاب لما سيجي من ان الدليل عليه كون الامر للايجاب
ويمكن ان يجاب ايضا بان الامر بالشيء نهي عن ضده
لكن لا نم ان النهي يدل على كون المنهي عنه حراما لعله مشترك
بينه وبين الكراهة فمن خالف في الامر خالف في النهي ايضا قوله
كارها لضده اه يمكن ان يقال ايضا كراهة الضد لا تستلزم
الا ان يكون العبد مطلوبا في الجملة لا بالايجاب فقط اذ
الكراهة في الجملة اللازمة للارادة توجد في نهي التنزيه ايضا
قوله لانها مرادة ذاتي على قول هذا القائل لان العقل لا يجد
الفرق بين الايجاب والندب في ذلك قوله ولا يمكن
ايضا ان يقال ان هذا دليل آخر على المدعي وكونه اثباتا
للمقدمة الممنوعة ودفعا للمنع المذكور بقوله ثم لو اقتضى انما
بابه قوله والثاني انه الا ان يقال ان تكرار النقض للاشكال

الى انه كما يرد على اصل الدليل يرد على دليل المقدمة ايضا و
على هذا فالانسب ان يقال في النقض على اصل الدليل
والوجه الثاني ان ذلك يقتضي ان يكون النوافل واجبة
لانها مأمور بها ولو بامر الندب انتهى قوله لان يقال ان
حاصله ان مجرد الاقتضاء لا يكفي في جواز الترك الى دليل
فذلك صحيح لكنه اقتصار على المدعى قوله ولا يتعرض لصيغة
المجهول من تعرض الشيء اذا توجه وتعرض الجمل في الجبل
اذا اخذ في سيره يمينا وشمالا لصعوبة الطريق قوله مرادا
للمباحات اي جائز امره بالمباحات انتهى قوله لانهم يقولون ان
المباحات الخ حاصله ان مجرد الامر يمكن تعلقه بالمباح لكن
امر الله تعالى في دار التكليف لا يمكن تعلقه بالمباح مرسل
من خارج قوله قدس سره فصل في حكم الامر الوارد عقيب الحظر
ذهب اكثر الفقهاء ومن صنف اصول الفقه الى ان الامر
اذا ورد عقيب الحظر اقتضى الاباحة اي رفع الحظر فقط لا
الاباحة الاصطلاحية قوله الا ان يدل دليل اي الظاهر ان
المراد به الدليل الدال على كون المعنى المجازي كالاباحة مستعملا فيه

في بعض

في بعض الافراد ويحتمل ان يكون المراد الدليل الدال على
ان هذا الامر حقيقة في الاباحة مطلقا فيقدر للدليل وهذا الاحتمال
الصق بهذا الدليل لكنه لا يناسب قوله الا بدليل فان دليل الدليل
على كونه حقيقة في الاباحة غلبته في الاباحة في عرف الشرع
فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك لان الاباحة
هي السابقة الى الفهم في نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
وامثاله انتهى وفيه ان الدليل لم يقم بعد على ان المجاز الراجح
والحقيقة المرجوحة لا يكونان وما ذكره من ان التبادر من امارات
الحقيقة انما هو فيما لم يعلم فيه معناه الحقيقي عن معناه المجازي
مع قطع النظر عن التبادر ولذا جعلوه امارة لا دليلا او فيما
وصل التبادر الى حد علم ان الاستعمال ليس للعلاقة وعليه
حملنا ما مر في فصل في حقيقة الكلام وبيان اقسامه من انه
لا يمتنع في المجاز ان يكثر استعماله فيصير حقيقة في العرف
وكذا ما سيجيء في فصل في تخصيص العموم باقاويل الصحابة
وبالعادات لا يقال هذا الدليل منتقض بنحو الاسد مع
قرينة استعماله في الشجاع فيلزم ان يكون حقيقة اذ الغالب

بل الكلية انه يستعمل مع القرينة في الشجاع لانا نقول يكفي له ان
يسلم ان الامر بعد الحظر في الاباحة كالاسد مع القرينة
في الشجاع والمناقشة في تسميته حقيقة والامر فيه سهل **قوله**
والذي يميل اليه ايضا كما ذكره السيد ايضا في الذريعة
ولا يخفى انه ان اراد بالحظر العقلي وجدان العقل قبحه في نفسه
على التفصيل فمحال ان يكون الصلوة ورمي الجمار وغيرها
من الشرعيات كذلك الا ان يتمسك فيه بكون عدم الدليل
دليلا على القبح تفصيلا وسيجيء تحقيق الحق فيه في فصل في ذكر
بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر او الاباحة وفي فصل
في ذكر حكم النافي هل عليه دليل ام لا انشاء الله تعالى وان
اراد الحظر باعتبار عدم الاذن او الحظر لاصل التوقف مجملا
فيما لم يجد فيه العقل حكما على التفصيل قبل ورود الشرع فهو
قياس من منكره ولا سيما قياسا في الاصول وكون الحظر
العقلي اكد من السمعي لا ينفع القائل بالحظر كما يظهر بالتامل وانه
ذهب السيد فيه الاباحة وكون بناء الكلام على الفرض والتقدير
مع بعده يجعله جائز المنع وكونه ازاء امياً بانه ان الخصوم ذهبوا

الى انه لا حكم فيه ويمكن دفعه بفرض الكلام في الاشياء التي لا نعلم
فيها نفع قبل الشرع والخلاف المذكور انما هو فيما ينتفع به وسيصرح
المص في آخر فصل من الكتاب بان الصلوة والصوم واشباههما
لولا الشرع لكان قبيحا **قوله** نحو قوله واذا حللتم الاية هذه في سورة
البقرة وليس فيها لفظ الامر فلعل المراد انه لو لم يكن فيه صريح
الامر لكان واجبا رفع الحظر فصريح الامر بطريق الاولى او لو
مثل قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا الكان اولى **قوله**
قدس سره فصل في ان الامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا
به ام لا ما لا يتم الشيء الا به قسمان الاول لا يمكن حصول وجود ذلك
الشيء الا به ويسمى مقدمة شرعية **قوله** وجب تحصيل ذلك الشيء
ربما يظهر من كلام السيد قدس سره ان الخلاف في وجوب المقدمة
العقلية للواجب المطلق هو القول بانها شرط للوجوب ايضا
نظيره اتوا الزكوة بالنسبة الى النصاب مع وروده في
القرآن مطلقا والقول بعدم وجوبها مع كون المشروط
واجبا فخلاف الاجماع والمشهور ان الخلاف فيه هو الثاني وبعد
تحقيق مفهوم الواجب كان يرتفع النزاع الثاني اذ الواجب

مقدمة عقلية الثاني ما لا يفيد ذلك الشيء فايدته المطلوبة الا به ويسمى

لو فسر بما يوجب تركه استحقاق الذم سواء كان باعتبار
استلزامه شيئاً آخر قبيحاً ام لا فهو واجب بلا شك ولا بأس
بلزوم استحقاق ذم واحد بتركي واجبين يستلزم احدهما
الآخر وان فسر بما يوجب تركه استحقاق الذم من حيث هو
مع قطع النظر عن استلزامه شيئاً آخر قبيحاً فليس بواجب لكن
المشهور في تفسيره الاول وهو الحق للزوم ان يخرج جميع الواجبات
الشرعية عن تعريف الواجب على الثاني فانها الطاف في
الواجبات العقلية كما سيصرح به المص في فصل في ان العبادة
لم ترد بوجوب العمل بالقياس مثلا استلزام الصلوة للتناهي
عن الفحشاء والمنكر جهة لوجوبها ولم يتعرض المص لدليله لشدة
الظهور به اذا استدل على وجوب المقدمة العقلية بانه
لو لم يجب المقدمة لزم احد الامرين اما التكليف بالمحال او
خروج الواجب المطلق عن كونه مطلقا والتالي بقسميه
باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه خلاف الفرض ووجه
الشرطية انه على تقدير عدم وجوب المقدمة يجوز تركها فحينئذ
اما ان يبقى الواجب واجبا ام لا فمن الاول يلزم الاول

ومن الثاني الثاني وقال بعض فضلاء السادات وهو ظاهر
الضعف اذ وصفها بالوجوب وعدمه لا دخل له في وجودها
وعدمها ضرورة امكان وجودها وعدمها مع وجوبها وعدمه
والمحال هو وجوب الفعل حال عدمها على ان حال العدم ظرف
الفعل كما ذكرنا لا حال عدم وجوبها وظاهر ان عدم وجوبها
لا يستلزم عدم وجودها وليس المحال مجرد التكليف بالفعل
حال عدمها على ان حال العدم قيد التكليف والوجوب وظرف
لها والا لزم التكليف بالمحال على القول بالوجوب ايضا لثبوت
التكليف بالفعل عندهم حال عدم المقدمة وتحقيق الفرق بين التكليف
بالفعل حال عدم المقدمة الواجبة وبين التكليف حال عدم المقدمة
الجائز تركها وجعل المحال هو الثاني دون الاول ضعيف لما
ذكرنا من ان وصفها بالوجوب والجواز لا دخل لها في الوجود
وعدمه فلا مدخل لها في المحالية انتهى وفيه انا نفرض كون
وقت المقدمة مقدما على وقت الواجب كالسفر من البلاد
البعيدة الى مكة للحج فلو لم يجب السفر من بلده حين خروج القافلة
مثلا لجاز تركه بمعنى انه لا يستحق بتركه العقاب فاذا خرج انه

عدمها

ترکه وصار بحیث یتعذر علیه ادراک الحج لبعد المسافة مثلا ومن
ثم قیل ان بقی الواجب واجبا لزم وجوب الفعل حال عدمها و
عدم امکانه بناء علی ان یکون حال العدم ظرف الفعل وهو محال
کما اعترف وان لم یبق لزم خلاف الفرض هذا وانا استشهد
عند الطلبة انتقاض هذا الدلیل لجریانه فیما اذا کانت المقدمة واجبة
ایضا بان یقال علی تقدیر وجوب المقدمة لو فرض ترکها لکان
فرضتم فان بقی الواجب المشروط واجبا لزم التکلیف بالمحال
والا خلاف الفرض والجواب انه یجوز اختیار کل من الشقین
فی صورة النقض بان یقال ان اردتم ببقاء الوجوب توجه الخطاب
التکلیفی الیه واستحقاق تارک المشروط الذم لاجله فنقول ان
الوجوب غیر باق ولا یلزم خلاف الفرض لان توجه الخطاب
التکلیفی الیه وکون هذا الترک مما یستحق فاعله الذم لاجله
وان کان هو بعینه الذم الذی یستحق بترک المقدمة قبل ذلک
لانه یؤل ترکها الی هذا الترک کاف فی عدم لزوم خلاف الفرض
تدبر وان شئت قلت بعبارة اخری ان عدم بقاء الوجوب
لیس خلاف الفرض فی صورة النقض لان استحقاق الذم

بما یستلزم ترک شیء استحقاق الذم بترک هذا الشیء فی الحقیقة
وان کان مقدما علی الترک فان الترک لیس موثرا فیه
حتی لا یمکن تأخره عنه فحاله بالنسبة الیه شبه حال الامور المستقبلة
بالنسبة الی العلم بها فان العلم بها مع کونه تابعا لها کما هو المشهور یتقدم
علیها فی الوجود وعدم جریانه فی اصل الدلیل واضح قوله وان
لم یدل اشارة الی ان الواجب قد یکون مطلقا فی الظاهر من
العبارة ونصب دلیل علی ان وجوبه مقید بشرط ویظهر منه
انه ان لم ینصب الدلیل لحکم بانه غیر مقید بشرط فیتبین الحق
فی الخلاف الاول ایضا فجعل مثال الزکوة مثالا للامر المقید اولا
ثم جعله مثالا للمطلق صحیح باعتبار جهتین قوله لان ستر العورة اکثر
القوم یتسامحون فی جعل ما یتوقف علیه العلم بشیء من جملة ما یتوقف
علیه ذلک الشیء من حیث دلالة الدلیل علی ان الذی لا یتم
من المأمور به الا مع العلم بالاتیان فکان العلم به هو المأمور به
قوله بل یمکن الخ نعم لا یمکن ستر الفخذ بدون ستر جزء من الرکبة
وذلک لان الرکبة لیس الا مرکبا من جزء من الفخذ ومن جزء
من الساق قوله اللهم الا الخ بان یکون بشرط شرعیا

كما يدل دليل على ان الصلوة لا تتم الا بالوضوء قوله لان اسم
اليد من الى يعني تمام المرفق جزء من مسمى اليد وذهب بعضهم
الى ان المرفق مركب من جزء من اليد وجزء من العضد فيكون
غسله من باب المقدمة قوله لانه لا يتبع اه يعني ان المفهوم
عرفا من الامر بتمام الشيء انه متوجه الى من وصل فيه وان
كان منطوقه يعم جزءه وهنا كان الامر بالتوبة متوجها الى من
عصى عرفا قوله قدس سره فصل في ان الامر يتناول
الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحر الشرعي على ترتيب اللف
الا ان يدل دليل على خلافه قد مر في مثله احتمالان في فصل
في حكم الامر الوارد عقيب الحظر والانسب هنا بقوله دليل لا احد
الاحتمال الثاني فانه يستلزم منع ما قد رهنا من قولنا ولا دليل هنا
والدليل على عدم كونه معارضة هنا تكراره بعنوان المعارضة
بقوله وبعض من خالف الخ قوله ولا فعل الحج الخ ولا عمره
على وجه القربة وهذا اوهم فانه يدل على عدم كونه مرادا ابتداء ام
الى يكون المقصود الاتيان بها قربة واما جزءا كان ارادة التي
اورفع الظلم او التواهي ونحوها فلا يدل على عدم كونه مرادا بها قوله

فصيح

فصيح منصوب بتقدير ان قوله من قطع رجل نفسه الخ السقوط عقيبه
على التفصيل الذي ذكرناه في الفصل السابق بقولنا والجواب انه
يجوز اختيار كل شق من الشقين الخ قوله ويدل ايضا على صحة
ما ذهبنا اليه قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة الذي في سورة فصلت وويل وفي هذا الاستدلال
نظر اما اولا فلانه مبني على كون الذين نعتا واما اذا كان بدلا
فانه تدل الآية على ان الذي لا يؤتي الزكوة مشرك وكافر
وان كان مع الاقرار بجميع اصول الدين فهو خارج عن محل
النزاع لانه لا يتوهم فيه عدم صحة ايتاء الزكوة على وجه القربة
واما ثانيا فلان دلالة الآية على كون الكفار مخاطبين في العمومات
غير بين فانه يجوز ان يقول الخصم ان ورود تكليف خاص بفرع
خاص لا يدل على المطلوب الا بالقياس وهو باطل اللهم
الا ان يقال ان التوبيخ يدل على سبق العلم بانهم مكلفين ولم
يرد فيهم قبل هذا التوبيخ الا العمومات قوله حاكيا عن الكفار
الخ الذي في كتاب الحجة من الكافي في باب فيه نكت ونتف
من التنزيل في الولاية ان المراد بالمصلين اتباع الائمة الهدى

وهم المصلون عليهم صلى الله عليهم قوله من وجوب صلاة الرائي
ينبغي ان يقيد بانه على وجه القوة والاستحقاق لكن في الذريعة
لئلا ينتقض بوجوب قتل المسلمين اذا تترس الكفار بهم وينبغي
ايضا ان يقيد بالمساواة في قدر الحد لئلا ينتقض بما في
الكافي في كتاب الحدود في باب حد الصبيان في السرقة
منع دلالة الاشتراك في وجوب الحدود على الاشتراك في
الخطاب بالشرايع غير مندفع قوله يحتاج الى دليل سالف
ولا دليل فيه فان عمومات وجوب القضاء على من ترك الصلوة
لا نسلم ورودها بحيث تشمل الكافر فان قوله عليه السلام من
نام عن صلوة او نسيها انما هو فيمن يريد فعل الصلوة ولو سلم
مخصص بقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله فانه يدل على
عدم وجوب القضاء قبل الاسلام ايضا قوله وكذلك يدل
اي هذا المذكور تقريبا ولا دخل له فيما هو بصدده والمقصود ذكره
انجرار الكلام الى ذكره نقض آخر لاستلزام وجوب الفعل وجوب
القضاء على تقدير تعميم الوجوب بحيث يشمل الوجوب بوجه فقوله
فنا ذلك فينقض انه ليس يرتفع قوله فان قالوا اي لان الوجه

اذا اسلم ولا يخفى انه كما يدل عليه يدل على عدم وجوب القضاء

الكلية لا تنعكس كنفسها انما نفعه فيما ذكرنا فتدبر قوله واجب
عليها على وجه لعل المراد به توجه الخطاب التكليفي اليها مع تخلف
الذم على تركها للمانع وليس المراد توجه الطلب بالفعل اليها
والقول بان معنى كونه واجبا عليها على وجه توجه الطلب بالفعل
الى امثالها او اليها على تقدير عدم المانع يجيء تحقيقه في
فصل في ذكر الشروط التي يحسن معها الامر ان شاء الله تعالى قوله
اداؤه اي المراد به المعنى اللغوي اي فعلها قضاء قوله اذا كان
داخلا تحت الاسم اشارة الى الدليل الاول فقوله وليس لهم
اي يحتمل المعارضة ويحتمل كونه سندا للمنع كما مر ولا يتوهم
ان قوله لانا لا نسلم اي حينئذ يكون خارجا عن التوجيه لكونه منعا
على المنع لان هذا القسم من السند يكون منعه ابطالا على
ابطاله فتدبر قوله واما الصبي الذي اي لم يذكر الصبي الكامل
العقل اي المميز لما يجب عليه وحكمه ان يخص بالاجماع فانه لا يجد
العقل عدم حسن تكليفه قوله لان قوله اي يعني لان المكلف
في الحقيقة من يتولى امر الصبي من النبي ثم او غيره بدل قوله
اذا جمعوا اي فيه ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فتدبر قوله

لفظا بان يكون صيغة واحدة للامر وصيغة للنهي قوله بان

يكون للامر صيغة وللنهي صيغة اخرى لكنه يكون معنى صيغة النهي

لازما لمعنى صيغة الامر او عينه او جزاه محمولا عليه لا باينا

منه انت ، قوله وسواء كان له ترك واحد ام تروك كثيرة في

انه يجب ان يكون كلها قبيحة لا رفع سواء على انه خبر لمبتدأ وهو

مصدر بمعنى اسم الفاعل اي مستو والظرف متعلق بسواء

والمراد ان كون تركه واحدا وكون تركه كثيرا مستويان في

انه يجب ان يكون كلها قبيحة وهذا نظير قوله تعالى سواء عليهم

ءانذرتهم ام لم تنذرهم في احد احتماليه والمراد بالترك هنا ما يستلزم

الترك من الاضداد واذا كان الامر موسعا فالمراد بالترك

ما يستلزم تركه في جميع الوقت سواء كان باستصحاب ضد

واحد او بتعاقب ضدين او اكثر فيكون المجموع المركب من الضدين

باعتبار الاستصحاب قبيحا قوله مضيقا اي ليس مخيرا بينه

وبين غيره بقرينة المقابلة قوله ما عدا ذلك شيء الاولى

ان يقال دل على ان المجموع المركب من التركين اي ما يستلزمهما

قبيح ويسمى بالضد في فصل ذكر الامر باشياء على جهة التخيير قوله

صيغة م

اذا لم يبق الا الاول اذ لا يدل الا اذا تصور المخير من شيء

وبين تركه اذا كان له ترك واحد واذا ورد ظاهر الحث ونحوه

الى الاباحة قوله لان النهي من صفات الاقوال الظاهر من السياق

ان المراد به نفي كون الامر بالشيء نهيا عن ضده معنى فيه ان

كون النهي من صفات الاقوال لا ينافي القول بان الامر معنى

لان هو يجري في اقسام الوحدة كما صرح به ابن سينا في

الشفاء اللهم الا ان يحمل الاتحاد بها معنى على كون معنى الامر نهيا

او مستلزما له كما يشعر به قوله فيما بعد فاقتضاؤه النهي وفيه

ما فيه قوله ويبين ايضا الخ يعني ان الامر والنهي ضدان باعتبار

حمل المواطاة كما نعلم والجهل فيجوز اجتماعهما كتجويز اجتماعهما

ايضا انه يدل على عدم الاتحاد بهما لفظا قوله وليست كراهية

الضد فيه ان ضد المندوب كرده كراهة لا يبلغ حد التحريم

فيجوز ان يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده على حسب الامر

فان كان الامر ندبا كان النهي تنزيها وان كان ايجابا كان

تحريما ويمكن الجواب عن شبهتهم على وجه يستتبع بان كون الشيء

مكروها لا يقتضي كونه منهيا عنه لان النهي من صفات الاقوال

جميع م

قوله ومتى بني ظاهره ان يدعي من خالف حق ودليله باطل
وهو ناقص فالمراد ان مدعاه اذا ادله ذكر من ضرب المجاز
ودل عليه بما ذكر لكان معتمدا قوله قدس سره اذ اخبر به
تفسير لقوله على وتيرة واحدة والتفسير قوله يقتضي الكل قوله
بعده وجعلها من حيث انه فعل عبثا محضا قوله واذا ثبت ذلك
لانه ثبت بما كونها حقيقة في اللغة في المرة وجب حمل اوامره
تعالى على الحقيقة قوله لو اقتضى استغراق الاوقات حاصله
دعوى الضرورة في نفي استيعاب الاوقات والا لما امكن المحتاج
اليها في الامر قوله فجرى في ذلك الخ حاصله دعوى الضرورة
في ايضا في الامر لانه على الخبر فيقتضي تكرار المأمور به دون
المخبر به قوله جعشم هو بضم الجيم وسكون العين المهملة وضم
الشين المعجمة ومدلج بضم الميم وسكون الدال المهملة وكسر اللام
والجيم قوله ولو قلت نعم لوجب يمكن ان يكون مراده عليه السلم
به انه لا ينبغي السؤال عن الاشياء ان امكن حملها على ظاهره
كما قالوا في سؤال اليهود عن البقرة وهذا مبني على ان ظواهر
الكتاب والسنة حين لم يحدث فيه يفيد القطع كما مر قوله لانه

جوابه بان يكون معتقدا عدم وجوب البيان بحيث يفهمه
المكلفون وقت الخطاب فيما ظاهره ايضا قوله يقال فيه انه
انتهى اي يقال في جميع الازمان قوله لا يقال انه فعل ما امر به اي
لا يقال في المرة الثانية قوله وبعد الفرق الثاني يمكن
ان يقال بعد الفرق انما ذكره قياس لا يثبت اللغة
قوله ومن قال بالتراخي الخ حاصله انه انما يلزم الترجيح من غير مرجح
لو وجب عليه مرة في وقت دون آخر اما لو وجب عليه مرة
~~في وقت دون آخر اما لو وجب عليه مرة~~ واستوى بنسبة
جميع الاوقات اليه فمقتضى ذلك الامر فلا يلزم قوله وجدنا
اوامر القرآن الخ لو اريد به كون التكرار اكثر فيكون حقيقة
شرعية فالجواب عنه ما مر في الامر الوارد بعد الحظر قوله
قدس سره فصل في ان الامر المعلق بصفة او شرط المشهور
عند الفقهاء ان الشرط ما يمكن وقوعه وعدمه كدخول الدار
والصفة ما يكون وجوده في المستقبل متحققا كطلوع الشمس والظاهر
هنا كما يشير اليه ان المراد بالشرط ما يكون مع اداة الشرط
نحو ان كنتم جنبا فاطهروا وبالصفة ما ليس كذلك نحو الزانية

والزاني فاجلدوا او اقم الصلوة لدلوك الشمس قوله لا يستحق
التوبيخ من حيث انه تصرف في مال سيده بدون اذنه
والتعليق في الصفة يظهر حاله من حال التعليق بالشرط على الاصطلاح
الثاني بالطريق الاولى ولذا لم يتعرض له قوله اذ ثبت ان
الامر المطلق حاصله ان الامر المعلق لو دل على التكرار فاما
ان يكون لاجل كونه امرا واما ان يكون لاجل التعليق لكن
التعليق انما يدل على تخصيص الامر بما علق به وليس فيه دلالة
على التكرار والامر المطلق قد دل على انه لا يدل على تكرار قوله
لانا نقول الخ يعني نحن اذا سلمنا انه يجري مجرى تعليله بالعلة
نجيب بانا لا نوجب وجود الحكم كلما وجد العلة لجواز كون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا ومن يوجب وجود الحكم
كلما وجد العلة يمنع انه يجري مجرى تعليله بالعلة لعدم استناده الى الفرق
المذكور قوله هذا قاضيا به على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار
كما سيجيء مفصلا فبعد اتيان الفعل مع الشرط الاول
في فعل مع الشرط الثاني ليس قضاء بهذا الامر ولا واسطة
بل بواسطة تدارك ما فات وهو المعنى من القضاء هنا قوله

هذه العبارة اي القضاء قوله لان المعول اي المعول والحاصل ان
من يمنع من اطلاق القضاء عليه يعني القضاء بجزاء ذكر
ولا مشاحة في الاصطلاح قوله فكذلك القول اذا ثبت
التكرر بتكرر الصفة ثبت التكرر بتكرر الشرط على الاصطلاح الثاني
بطريق اولى قوله مثل قولنا في الامر اكتفى في الجواب بنقول
بما ذكر في الفصل السابق ولنكشف عنه ايضا قوله اوامر
القرآن تنتقض بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وان ادعى الاكثرية فعدم تحققه
قوله والجواب عن ذلك الخ حاصله انا لا نوجب الحكم متى
وجد العلة بعد تسليم العلية فقول بحجة التكرر ههنا لدليل
دل على ذلك غير الدليل على العلية ومن الناس من يقول
التكرر في بعض بدليل دال على العلية وفي الباقي لما قلنا
قوله ومن الامر المعلق بالشرط اي من حيث هو من دون
ملاحظة دليل من خارج قوله لا تعلق بصفة كذا في النسخة
والاولى لا تعلق بشرط وصفة والمراد ليس مجرد التعليق
قوله لا شرطا اي فقط قوله واذا كان كذلك تم قوله

جميع ذلك عمل بغير الظاهر قوله في الامر المعلق بالصفة والشرط

اي مطلقها قوله قدس سره فمن اين يعلم استلزام الاتيان

والمقصود انه لا يعلم بنفس ذلك الامر نعم لو ثبت ان الامر

مركب من الجزئين متنافي حكم امرين مستقلين كل واحد

منهما متعلق بجزء ثبت ذلك الشبهة فانه اذا لم يدرك مقتضى

احدهما لم يجز ترك مقتضى الآخر لكن لم يثبت سواء كان من

الاجزاء الخارجية او الذهنية وسواء كان التركيب حقيقيا

او اعتباريا لتجويز الذهن تجويزا ظاهرا ان يكون في شيء

مصلحة اذا وجد مع آخر ولا يكون فيه تلك المصلحة اذا وجد

مع انتفاء الآخر بل يجوز ان يكون فيه مفسدة واليه اشار

او لا بقوله دل على ان ايقاعه وقضاء ثانيا في السؤال

الجواب بقوله وليس لاحد وادعى كون خلاف هذا

اظهر او اكثر لو سلم نفعه مر في بحث الامر بعد الحظر قوله

تابعا اي دخل في كونه ذا حياة ومصلحة قوله حتى اذا فعل

يعني يجوز كونه مفسدة ايضا زايدا على انتفاء المصلحة قوله

عن ذلك اشارة الى في قوله لا يستتبع اه او الى في قوله

حتى اه لاستلزامه سابقة قوله تسميته اه اشارة الى جواب

سؤال هو انه لو كان الفعل في الوقت الثاني واقعا

اذا لم يفعل في الوقت الثاني في الامر المطلق واجبا لاجل

دليل خارج دل على وجوب استدراك ما فات لوجب ان

يسمى قضاء لانه يصدق عليه تعريف القضاء والجواب انه

قضاء حقيقة كما مر لكن ربما امتنع بعضهم من تسميته قضاء

لاعتباره قيدا في القضاء وهو ان يكون الوقت الاول

معينا باعتبار اوله وآخره صريحا وهذا شبيه بنوع من الابهام

ولا مشاحة في الاصطلاح قوله او مقيدا بوقت عدم صحة

النسخ فيه دون دليل آخر انما هو بعد الوقت واما فيه وقبله

فسيجي تحقيقه في بحث النسخ ان شاء الله تعالى قوله قدس سره

فصل في ان الامر هل يقتضي كون المامور به مجزيا ام لا المجزي

بالهمزة قد فسر بما المبرى للذمة وفسر بما ان يكون مسقطا

للقضاء قوله ويحتاج الى القضاء كالتفسير بعدم كونه مجزيا

قوله فلا بد من حصول المصلحة اه لا بد من ضم مقدمة مطوية

هي انه اذا حصلت المصلحة واستحقاق الثواب استحال

عدم الاجزاء وجوب القضاء لان القضاء انما هو استدراك
ما فات بالاتفاق قوله وبطل ايضا كذا في النسخة والاولى
وكذا او بطل كونه مصححا على ما تناوله الامر قوله كما ان الحكم سند
للمنع او نقض اجمالي قوله وذلك ان الذي هو حاصله
ان اريد بالقضاء في قوله ان تقضيه فهو اخرى الاستدراك
فامتناع الاحتجاج اذ به ظاهر وان اريد به فعل مثله في
الثاني فلا يدل على انه غير مجز المعنى المتنازع فيه وهو سقوط القضاء
بمعنى الاستدراك بقي الكلام في تسميته فعل مثله في الثاني
قضاء وهو خلاف في عبارة قوله فالحق في الجواب الخ
تقرير الجواب عن النقض على ما يوافق الحق ان يقال ان
المكلف ما دام الحج الفاسد توجه اليه امران الاول الامر
بالحج الصحيح والثاني الامر باتمام الحج لو افسد فمعنى الاتيان بالمأمور
بالامر الثاني فقد اجزاء عما يجب عليه من القضاء فليس
من الامر الثاني ولا دليل الدال على وجوب قضاء ما فات
بل يعلم من الامر الاول ودليل وجوب قضاء ما فات وذلك
دليل آخر فهو قضاء بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الثاني ولو سمي

قضاء

قضاء بالنسبة الى الامر الثاني لكان لاجل تعميم في القضاء شمل
مقتضاه ومقتضى الامر الاول من وجه وهو خلاف في
عبارة وكذا المكلف بالصلوة بشرط الطهارة امران الاول
الامر بالصلوة مع الطهارة في نفس الامر واليقين والظن
خارجا عن المأمور به بهذا الامر والثاني الامر بالعمل بالظن في — بظنه م
الصلوة وان فاته الظن بالاتيان بالمأمور به مقام الاتيان
بالمأمور به خصوصا على راي من يقول بحرمة احداث الوضوء
مع ظن الطهارة لغير التجديد في موضعه فالمصلي بظن الطهارة
اذا تبين خطاه اتى بالمأمور به بالامر الثاني على وجهه ولم
يات بالمأمور به بالامر الاول على وجهه فما يدل على وجوب
القضاء عليه ليس هو الامر الثاني مع دليل وجوب قضاء
ما فات بل امر آخر هو الامر الاول مع دليل وجوب قضاء
ما فات فهو قضاء بالنسبة الى الامر الاول دون الثاني
ولو سمي بالنسبة الى الثاني قضاء لكان بتعميم القضاء وان
شئت حملت بدل الامر الثاني الخطاب الدال على رفع
الاثم عن الخطا والنسيان واستحقاق ثواب الواجب و

دبراره انه ظاهرا مبهما تدبر قوله فالذي تناوله الامر
اي الامر الذي اتى المكلف بمقتضيه كما ذكره الجمهور قوله
اتمام الحج اي بعد افساده وهو المامور به بالامر الثاني
فيه قوله واداء تلك الصلوة اي مع ظن الطهارة كما هو
المامور به بالامر الثاني فيهما قوله لانه ضده مراده انه ضده
في انه اذا اقتضى احدهما الصحة اقتضى الاخر الفساد وبالعكس
فلا يرد نقضا انه يلزم ان يكون احدهما دالا على المرة
والاخر على التكرار وليس كذلك على راي الجمهور وحلا انه لا نسلم
وجوب عدم اشتراك الضدين في صفة قوله قدس سره
ووجب كوجوبه اي وجب تكرره كوجوب اصل المامور
قوله وليس ذكره بعد ذكر الاول سواء كان متصلا او منفصلا
قوله مقتضيا لحمله الخ وذلك لان التاسيس خير من التاكيد
قوله ان يدل دليل اخر اي في صورة كونهما من غير قرينة
المقابلة قوله معرفا اي بتعريف الجنس بقرينة المقابلة ولا
يخفى ان لام الاستغراق شريك للام الجنس في هذا الحكم
لانه كما لا يمكن تكرار الجنس من حيث هو كذا لا يمكن تكرار جميع

الافراد

الافراد تدبر قوله مثله بان يكون معرفا بتعريف الجنس فيما اذا
كان الاول كذلك او اشارة الى معهود اشير بالاول اليه
قوله فنحو ادعى نظير لا مثيل والظاهر انه نظير للمنكر باعتبار
يسر قوله في تاويل هذه الاية اي على ما يوافق ما قاله ابن عباس
وتوجيها لكلامه قوله ليس تعريف العهد حتى يجوز فيه ان يشار
ثانيا الى غير ما اشير به اولا قوله انما هو تعريف الجنس كان رجحه
على الاستغراق مع انه ايضا ينقض لمقصوده باعتبار انه
اظهر في الاستعمالات او باعتبار ان لام الاستغراق هو لام
الجنس بتعميم في لام الجنس قوله غير الاول كذا في النسخ والاظهر
على ما وجهنا به كلامه ان يقال عين الاول فان الظاهر ان مراده
بالثاني الثاني من العسرين قوله الخبرين اذا كرر الاولى
الخبر اذا كرر قوله لانهما في المعنى واحد اي فيما قصدناه ونحن
فيه وهو التكرر وعدم التكرر والحاصل دعوى الضرورة في انه
ليس في الامر زائد على الخبر شيء يقتضي كونه تاكيدا فاذا كان
تكراره تاكيدا كان تكرار الخبر ايضا تاكيدا وليس كذلك قوله
فان كان الثاني الخ سيذكر المصـ ما يظهر منه وجه عدم تقسيم المنكر

بغير عطف هذا التقسيم من قوله واما اذا ورد الامر قوله غيرها
بقضيه اي بحيث لا يكون احدهما بعضا من الآخر بقرينة
المقابلة قوله غيرها تناوله المراد الغير المعنى المذكور او المراد
ما لم يجعله المعطوف عليه ليمتنع ان يكون له اي مع حمله
ناسبا قوله فالواجب ان يحمل الاول الا ان يدل الدليل
على ان الثاني ذكر تاكيدا او تعظيما كما ذكره بنظر ما ذكره في
التفريع ثم ان ما ذكره مبني على كون الحمل على التاكيد ابعد عن الطبع
من الحمل على البعض وهو ممنوع قوله ولذلك اشار الى
الشق الاول من التقسيم الاخير من هذا المثال وما بعده من
المثالين امثلة له وذلك موقوف على الدليل يمنعه قوله
يعني ما قيل في قوله من كان عدوا الآية وما قاله اكثر اهل العلم في
قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان موقوفان على الدليل لكونهما
ابعد عن الطبع وقد مر ما فيه قوله لا يمكن فيه لانه لا استغراق في
الخاص حتى يحمل العام للتاكيد او التعظيم فيحتاج الى ان يراد بالعام ما عدا
الخاص قوله قدس سره ان الثابت له صفة الوجوب
اي قبل صدوره منه من المكلف واما بعد الصدور فيحصل

قوله

قوله

في آخر هذا الفصل والمراد بصفة الوجوب كونه صالحا لترتب
المصلحة المطلوبة للشارع طلبا متاكدا عليه كما اذا فعل منفردا
قبل الباقي وهذا مبني على ما ذهب اليه اصحابنا من التحسين
والتقبيح العقليين وقد يطلق عليها وجه الوجوب ايضا كما يجيء
في قول المص لا بعينه فكونه واجبا قوله الا انه يجب على المكلف
وذلك لانه ليس كل ما يكون فيه صفة الوجوب بالمعنى المذكور
واجبا بمعنى انه يذم تاركه على كل وجه لجواز ان يترتب عليه
المصلحة كما اذا فعل بعده ما يقوم مقامه او معه كما يجيء قوله وهذه
المسئلة اذ الكشف في لا اختلاف بين القوم اختلاف في
التعبير واختار ما ذهب اليه باعتبار انه اوضح في المقصود ولا
يخفى ان الانسب بما ذكره في تعريف الواجب وتقسيمه الى
المضيق والمخير فيما سبق هو عبارة كثير من المتكلمين ويمكن
ان يقال في الكشف واراد الخلاف معنى ان الخلاف يرجع
الى تفسير الواجب فان فسر بما يذم تاركه مطلقا كما هو المتبادر
من اطلاق الواجب فعبارة اكثر الفقهاء والمفيد رحمه الله الحق
فان المراد بالواحد لا بعينه القدر المشترك بين الثلاثة اي مفهوم

احدها واطلاق الواجب على واحد انما هو باعتبار اشتماله
على الواجب ولا يخفى ان الوجوب بهذا المعنى لا يتحقق
في الواجب الموسع ان جعل في الوقت الثاني بدلا عما
في الوقت الاول الا في آخر الوقت بشرط عدم تحقق الفعل
قبله واما ان جعل بدل الفعل في اول الوقت العزم عليه في
آخر الوقت فيتحقق الوجوب بهذا المعنى في القدر المشترك
بين الفعل والعزم في اول الوقت وان فسر بما يذم تاركه
سواء كان مطلقا او لم يفعل ما يقوم مقامه في حصول المصلحة
فعبارة كثير من المتكلمين والسيد المرتضى اليق فان كل واحد
من الثلثة حينئذ واجب حقيقة وكان في عبارة المص اشارة
الى ما ذكرنا حيث اطلق الوجوب في قوله الثلثة لما صح اتصاف واحد
بالمعنى الثاني وفي قوله الا انه يجب على المكلف اختيار احدها
بالمعنى الاول ولا يخفى انه لا مشاحة في الاصطلاح الا انك اذا اردت
تفريع وجوب نية الوجه عليه قوله كل واحد منها الى حاصله
ان كل واحد من الثلثة واجب بالمعنى الثاني على وفق ما مر
من تعريفنا الواجب قوله ان الواجب حاصله ان المراد بالواجب

بالمعنى

بالمعنى الاول هو الواحد لا بعينه قوله واحد من الثلثة اي
واحد مخصوص لا القدر المشترك فيكون معنى قوله لا بعينه انه
غير معلوم عند المكلف او غير مذكور في الخطاب قوله لانه لا
طريق الى الانا نفرض الكلام فيه قوله ولذلك قد
فصل السيد المرتضى قدس سره في الذريعة في الرد على ما
ذهب اليه موسى بن عمران من انه يجوز ان يكلف الله
اختيار الشرايع التي لا دليل له الى معرفتها اذا علم انه لا يختار
الا الصواب قوله لان بعد اختياره حاصله ان المراد
بحال الاختيار ان كان حال تمام الفعل فالتميز لا يفيد حيث
لا يمس حال الوجوب وينبغي ان يعتبر له حال الوجوب وان
كان قبله فيجوز له ترك هذه الخصلة والعدول الى خصلة اخرى
فلم يتميز بعد قوله ولا يلزم من الالزام اي لا يرد نقضا
قوله تعين المبيع المراد بالمبيع اشغال الملك بسبب عقد
البيع والمراد بتعينه العلم بكونه مصلحة بمعنى وجوب الاحتياط عن
التسليم قوله ذلك اشارة الى العقد او الى البيع فالمراد
بقوله في الاصل باعتبار الاصل اي العقد وحاصله الفرق

من كون الاختيار بنفسه كاشفا عن المصلحة باعتبار ان في
نفس الفعل المختار ومن كونه مؤثرا في كون الفعل ذا مصلحة
قوله لو فرضنا الى سواء كان ذلك الفرض واقعا كما اذا كان
الواحد الواجب غير مختلف بالنسبة الى كل مكلف كجمع
المكلفين او غير واقع كما اذا كان الواجب بالنسبة الى كل مكلف
مختاره قوله ان يخير المكلف الى سواء كان متميزا عند
المكلف او لا لان اقل مفاسده العبث قوله وكره تركه
اي وكره تركه في كل واحد منهما تركه مع ترك الاخر ولا نظر
الى كونه قد ترك مع ترك الآخر فلكل واحد من الارادة
الكراهة المتعلقة بهما قوله ولا يكره ترك الباقي في هذا الشق
غير محتمل لعبارتهم قوله وقولهم الى دفع دخل توجه على قولهم وجمع
الى وحاصل الدخل ان المجموع من حيث المجموع انما يلزم ان
يكون واجبا لو كان كل من الركنين كرها مطلقا واما اذا
كان كراهة كل واحد مشروطا بالآخر فلا يلزم وملخصه ان
الكراهة مستعملة في ترك الواجب بالمعنى الثاني لا الاول
حاصل الجواب ان الكراهة بالمعنى المقابل للوجوب كما في

فيه

فيه يستلزم القبح فالمكروه ما يذم مرتكبه لا بارتكابه فاذا كان كل
من الركنين كرها كان الفعلان واجبين بالمعنى الاول
فيكون مجموعهما من حيث المجموع واجبا والا لم يكن كل من
الركنين كرها بل المكروه مجموعهما من حيث المجموع وملخصه ان
ما يكون كرها لا يمكن ان يكون كراهته بشرط اجتماعه مع شيء
والا كان المجموع المكروه فالكراهة انما تطلق في ترك الواجب
بالمعنى الاول لا الثاني قوله لو فرضنا الى يعني انه لو فعل الثلث
دفعة كان ما له صفة الوجوب منها واحدا فكذلك ما له صفة الوجوب
منها واحد قبل الفعل فالقياس او بدعوى استحالة تغير صفة الوجوب
قوله فالذي كان واجبا الى يعني الذي كان باقيا على صفة الوجوب
واحد وان كان الباقي كان له صفة الوجوب قبل الفعل وتغير
صفة وجوبه وحاصله منع القياس او منع دعوى استحالة
تغير صفة الوجوب لان المصلحة الواحدة المطلوبة كما ذكرنا
يستحيل ترتبها على شيئين والا لزم اجتماع علتين على معلول
واحد شخصي ومع الاستحالة يستحيل لا يمكن بقاء صلاحية الترتب
وهذا ما شاء من الله والا فيمكن منع كون ما له صفة الوجوب

حاصل الفعل م

منها واحدا فان العلل الشرعية ليست كالعلل العقلية حتى يمتنع
اجتماع علتين على معلول واحد بل هي كالمعرفات فتحصل كل
واحد منها يستحق ثواب الواجب بالمعنى الثاني ان كان
ر ثواب متميز عن ثواب النفل بزيادة فيكون فعلها دفعة
اكثر ثوابا من فعلها مترتبة وانما قلنا بذلك للعلم بعدم ترجح
بعضها على بعض في هذا الحكم كما في تخيير السيد عبده بين
اشياء لا يترجح بعضها في نظره ولا يستحق بشيء منها ثواب
الواجب بالمعنى الاول وان فعل منفردا لانما يستحق بقدر
المشترك ولا يتخصص واحد منها اذا فعلت دفعة بوجود القدر
المشترك من حيث انه واجب فيه للزوم الترجيح من غير مرجح
كما في صورة تخيير السيد عبده كما مر لا يقال الوجوب عرض
للقدر المشترك الكلي وكل كلي اذا اتصف لا بشرط شيء بعرض
فاتصافه به عين اتصاف فرد منه به لانا نقول اتصافه
به ليس لا بشرط شيء بل كالاتصاف بالكلية ونحوها من
المعقولات الثانية العارضة للاشياء في الذهن وصف ولذا
به قبل الوجود الخارجي ايضا وكذا يقال في الجواب عن السؤال

الثاني

الثاني انه لو ترك الجميع فانما يستحق العقاب على ترك القدر المشترك
المساوي لجميع المتروك ولا يستحق العقاب على ترك واحد
بخصوصه اذ لا عقاب في ترك الواجب بالمعنى الثاني من
حيث هو اذ ليس كذلك كما ذكرنا ويمكن ان يقال ان
هذا اقرب الى كون كل واحد منها بصفة الوجوب مما ذكره
رحمه الله قدس سره وجمل قوله في الجواب عن الثاني وكذلك اذا
لم يفعل الا على ما ذكرنا فيه ممكن الا انه لا يلائمه سابق كلامه
ولاحقه فتدبر قوله والتثنان فعلها ترجها الخ هذا في الخصال
الثلث في كفارة حنث اليمين واما اذا كان التخيير بين
الواحد لا بعينه مطلوبا والآخر منهيا عنه كتزويج احد الكفوين
الخاطبين او مباحا كستر العورة باحد اللباسين فنظر
الجواب الذي ذكره اعلم فيهما بالمقايسة واما على ما ذكرنا
ففي الصورة الاولى كل واحد منها منهي عنه فيبطل اذا كان مما
يبطله النهي لانه اذا عارض الحرام الواجب غلب الحرام وكذا
القدر المشترك واما في الثانية فكما ذكرناه اولا قوله بل لعله
تعالى ما شرنا الى فيه قوله يستحق الثواب على الاتيان

اشرنا اليه فيه ايضا من الاحتمالات البعيدة في صورة
فعل التتمة ان يستحق الثواب على ثلث غير معين من كل واحد
ثواب الواجب وفي صورة ترك التتمة العقاب على ثلث ترك
كل واحد من الفريضة ان يستحق على الاخف ثواب الواجب
ان جمع وكذا ان قدم الاخف واما ان قدم الاشق فبقدر
الاخف يستحق ثواب الواجب وبقدر الزيادة ثواب الندب
وان ترك الجميع يستحق العقاب على الاخف **قوله** قدس سره
على الوقف الخ بان يكون مشتركا لفظيا بين الفور والتراخي
او يكون موضوعا لاحدهما ولا نعلم ايهما الموضوع له والاحتياج
الى الدليل في الصورة الاولى ظاهر **قوله** لم يجوز ذلك اي عدم
الدلالة في حال الخطاب على انه اراد الفعل في الثاني ام لا
وكذا في الثالث فصاعدا ويمكن ان يقال ان كان عدم الدلالة
على الفورية في اي مرتبة كان دلالة على التراخي فيها فلم يجوز
ذلك والا فلم جوزه السيد في الصورة الاولى مع ان حال
الخطاب حينئذ حال الحاجة وقطع على انه غير مراد في الثاني
تدبر **قوله** قد ثبت الخ تقريره ان الامر اذا تعلق بفعل ولم

يذكر معه شيء آخر دل على ايجاب الفعل ايجابا منجزا والايجاب
تاثير في الوجوب والوجوب اثر له والاثر لا ينفك عن
التاثير المنجز فيجب ان يحصل الوجوب بلا فاصلة اي في الوقت
الثاني ولو لم يكن الامر للفور لم يكن الوجوب متحققا بلا مهلة
فلا يرد النقض بما لو صرح بالتاخير ونظيره ان يقال اذا
قال رجل لآخر آجرتك الدار الى سنة بكذا وقال الآخر
قبلت يثبت ويترتب انتقال منافعها في الوقت الثاني الى
المستاجر لان الاجارة المطلقة تاثير منجز في انتقال المنافع
فالانتقال يترتب عليه بلا واسطة وهذا لا ينافي انه لو قال
له آجرتك الدار من راس الشهر الآتي الى سنة لم ينتقل اليه
في الوقت الثاني ونظيره عند الطبيعيين ان يقال ان الحجر
الساكن في الجو اذا خلي وطبعه يتحرك الى اسفل لانه لا يتخلف
الفكاك المقتضي عن المقتضي بلا مانع وهذا لا ينافي عدم حركته
لو لم يخل وطبعه **قوله** فان قالوا الخ هذا منع لدعوى المستدل
انه لو لم يكن الامر للفور لم يحصل الوجوب بلا فاصلة اي في
الوقت الثاني يستند السندين الاول ان الوجوب اعم

من المضيق والمخير فهيهنا وان لم يتحقق الاول فقد تحقق
الثاني باعتبار التخيير بين الفعل والعزم في وقت واحد
والثاني ان الوجوب اعم من المضيق والموسع وهيهنا وان
لم يتحقق الاول فقد تحقق الثاني باعتبار التخيير بين الفعل في
الوقت الثاني وبين الفعل في الوقت الثالث وكذا
هذان السندان كل واحد منهما اخص من المنع فدفعه لا
يفيد في اتمام الدليل لكن القدر المشترك بينهما مساو للمنع
فابطال كليهما يفيد فهيهنا والى ما اشار بقوله وفي بطلان الاحسن
معا ثبوت مقصدنا قوله على الوجه الاول اي على السند
الاول وتقريره ان الكلام في الامر المقيد بوقت ذكر بل دال
على التخيير بين الفعل وبين غيره ولا شك ان هيهنا لا يحسن
تجوز الحكم بالتخيير لانه لا يدل عليه باحدى الدلالات وحاصله
ان المتبادر من الامر المطلق الوجوب بمعنى استحقاق الذم
على الترك مطلقا وهو انما يشمل المضيق لا المخير ولا القدر
المشترك بينهما فلا يحكم بها الا بدليل ودون اثباته خرط
القتاد قوله اغراء له بترك الواجب اي الواجبات الغير

المفيدة بوقت وذلك لان حصول المانع بالاحرام في الصلاة
وامثاله كثير فصير الواجبات في عرضة الترك فيجوز التهاون
فيه والاكتفاء بالعزم فيصح لانه تعريض لها للترك وهو المراد
بالاغراء وسيتعرض الشارح رحمه الله لدفع الدخل بقوله فان
من قال هو بامن ذلك الخ قوله فان من قال انه يجوز الاتيان
ابطال للسند الثاني بوجهين الاول الاشارة الى ان في
الدليل كاف في ابطاله وحاصله ان المتبادر من الامر المطلق
الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك مطلقا وهو غير متحقق
حينئذ بلا فاصلة اي في الوقت الثاني او يقال ان مراده
الوجوب مطلقا غير متحقق في الوقت الثاني لانه لا فرق هيهنا
الوقت الثاني بينه وبين انا لا نرى انه اذا قال
السيد في يوم الخميس لعبده خط هذا الثوب يوم الجمعة ان لم
تخط يوم الخميس او قال خط هذا الثوب وقصد الوجوب الموسع
كان القولان في حكم خياطة الثوب يوم الخميس سواء باعتبار
استحقاق الذم وعدمه على تركه مع انه يلزم على قول الخصم
ان يكون الخياطة يوم الخميس غير واجب اصلا على الاول او واجبا

موسعا حتى الثاني فالواجب الموسع كما ذكره الخصم غير معقول
اصلا بل المعقول منه ما سنذكره في الامر الموقت وقوله
من فعله اي مع رجحان ولذا قال وهذه صفة الندب وانا
ان رجعناه الى الواجب الموسع على ما ذكره الخصم يؤدي الى
انتفائه حقيقة او وجوبه فيه لان الخروج من المضيق الى
المحتمل مع بقائه حقيقة او وجوبه قبيح عقلا مثلا اذا قال
السيد لعبده خط هذا الثوب في يوم الجمعة في داري في البلد
او في قريتي وهو مستقر في دار سيده يوم الجمعة وعلم ان
الحجر فيه ليس الا من الخياطين فخروجه من الدار متوجها
الى القرية قبيح ولو فاته الخياطة في القرية لم نعد استحق اللوم
لخروجه عن المضيق الى المحتمل صح ان يقال فلما اذا صح
تجاوزنا عنه من التخيير ليس من الاوقات بل من الفعل
والعزم في كل وقت الى ان يفعل كما سنذكره في الامر
الموقت فهو راجع الى الواجب المخير فيه ولذا لم يجعل القسم الآخر
الموسع قسما على حدة كما مر في الفصل الثالث من الكتاب
او يقال ان الواجب ما يجب في آخر الوقت بشرط

عدم وقوع الفعل قبل الآخر فيه كما مر في مثال الخياطة يوم
الجمعة بشرط عدمه يوم الخميس فتدبر قوله ومتى لم يفعل الى آخره
اي تعيين الغاية وهو قبيل قوله كان ينبغي الخ قوله وذلك
تكليف بالا يطاق لانه ان وجب الفور من باب المقدمة
فهو راجع الى قولنا وان لم يجب كان الفعل جائز الترك الى
غاية فتحديد ان يسقط اصل التكليف كان خلاف المفروض
وان بقي الى غاية غير معلومة والمفروض انه جائز الترك الى
غير غاية كان تكليفا بما يجوز تركه لا الى غاية والتكليف يتضمن
وجوب الاتيان بالفعل على وجه الامتثال وقصد الامتثال
فيما يجوز تركه لا الى غاية محال فهذا تكليف بالمحال وانما قلنا انه
لو لم يجب الفور كان الفعل جائز الترك لا الى غاية لانه لو كان
الى غاية معينة لزم الترجيح من غير مرجح ولو كان الى غاية غير
معينة لوجب الفور من باب المقدمة والمفروض خلافه فانه مع
ما قيل ويتسرع الى الذهن من انه انما يلزم تكليف ما لا يطاق
لو لم يتمكن المكلف من الامتثال لمبادرته ثم لا يخفى انه خاص
هذا الدليل مثل الندب المطلق الا ان يقال بوجوب الفورية

فيه كما قيل في مسئلة من اخر مع ظن الموت او يقال لا اكتفا
فيه بالعزم ليس خروجا من المعقول والدين وكذا لو ترك
لوجوبه بظن الاحترام ولم يتصف بالاداء بل عليه لانه
لم يعد ان يكون واجبا بشرط فلم يتحقق لانه باختيار الانذار
مدبر قوله فان ذكروا انه منع لقولهم ذلك قوله ما تقدم
هو قوله وايضا فلو كان مخيرا بينه وبين العزم قوله افساد
التكليف اي انتفاؤه وقوله وان تقصر تفسير له قوله
هربا من ذلك اشارة الى افساد التكليف ان لم يجعل وقت
ظن الاحترام غاية وان جعله غاية فهو اشارة الى التسلسل
ومنع لقوله وكانت تكون مثل الاداء امر الموقتة قوله
لا سبيل له اليه اذ انما تكون الغاية مجهولة اذا ما وانما غالب
فتكون مجهولة غالبا فتكون الواجبات في معرض الترك كما مر
فيما تقدم قوله فلو غلب في ظنه الخ لانه لو غلب على
ظن المكلف في حال من الاحوال فوت الفعل في ثاني الحال
بالاحترام شيئا لم يكن بقاء العزم في الحال الاولى على الفعل في
ثاني الحال كيف لا يغلب على ظنه فوت العزم في ثاني الحال

قوله امر بالتوبة الخ هذا بناء على ابطال التكفير او المراد بالتوبة
نعم الحسنات التي يذهبن السيئات بقرينة قوله فان
الفعل الواجب الذي لم يتقدمه عزم من المعاصي حتى يغفر
فكيف يحمل عليه ولا يخفى انه انما يجري في الآية الاولى وقوله
فان حمل الخ تقرير للآية الاولى على وفق الثانية وقوله يصير
الآية مجملة جواب عن كلا الاثنين وحاصله انه لا يمكن حمل المغفرة
والخيرات على العموم لانه يستلزم وجوب المندوبات وهو
باطل فالمراد بعض ما يوجب المغفرة وبعض الخيرات ولم
يتعين في الآية فتصير مجملة وهذا في الآية الاولى واصح لان
لفظ مغفرة ليست من الفاظ العموم واما الخيرات فهي
من الفاظ العموم فمتى لم يقم دليل على قرينة شيء دخل فيها
واما فيه دليل على انه يخرج منها ولا يمنع حجيتها
في الباقي فلا اجمال في الآية ولذا استدل سيدنا المرتضى
قدس الله روحه في الانتصار بقوله تعالى وافعلوا الخير
على وجوب اشياء من الخيرات لم يقم دليل عنده على
ندبيتها كالعقيقة ونحوها وقيل في الجواب عن كليهما ان

ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لانهما انما
يتصوران في الموسع ففيه انه اذا وجب الفورية شرعا لا اقل
او لغة ظاهر الا انه يجري فيه المسارعة كما اذا سارع في
التوبة في قوله تعالى توبوا ودل دليل على ان الفور مراد شرعا
قوله فاشبه بمقتضيات العقود اه الفارق بينهما متحقق حيث ان
العقود انشاآت لاشياء لا تتأخر عنها بل مقتضياتها وليس
الامر انشاء لما هو به بل هو انشاء للطلب او للوجوب وهو لا يتأخر
عن الامر كما ان الطلاق لا يتأخر عن صيغته قوله وهذه المسئلة طريقها
العلم لانها من مسائل الاصول لا لانها لغوية فلا يجري القياس فيها
قوله ولو جاز استعمال القياس فيها اه هو الوجه الثاني وحاصله
ان الكلام في صيغة الامر لغة بدون قرينة وما ذكرتم ليدل على
وجود قرينة في الاوامر الشرعية ولا يخفى ان مثل هذا جار في
الاستدلال بالآيتين السابقتين ولم يذكره لعدم الاهتمام
به لان بغية الاصولي تحصل في الجملة بثبوت قرينة الاوامر الشرعية
قوله ثم لاصحاب الوقف اه يمكن ان يقال ان التراخي امر
عدمي بالنسبة الى الفور لانه لم يرد به وجوب التاخير بل عدم

وجوب الفورية فذكر بيان الفورية بيان التراخي فانه لا يمكن
ان يقال في الامور العدمية انها لو ارادت لبينت وحكى صحيحة
في فصل في ذكر حكم الانسان في هل هيبة دليل ام لا قوله ودرس مرة الا
ان يقوم دليل على انه واجب في اول كما سيجيء في نحو صلاة الظهر وسائر
الصلوات فيخرج عن هذا الباب اي عن المتنازع فيه لانه من الواجب
الموسع وتخصيص الموسع بما هو كذلك بعيد قوله هذا يقتضي ما
ذكر ثمة المراد النقض التفصيلي وتقريره انا لا نسلم ان الحكيم ليس له ان
يجعل احدهما هو الواجب فيه دون الآخر اه قوله وذلك انا
نقطعا اه فيه ان الامر المطلق اذا كان للفور فالامر المقيد كذلك
الا ان يكون التقييد دالا على جواز التاخير فيقتصر في جواز التاخير
على قدر ما دل عليه فهي نحو قوله صم غدا لكن يمكن ان يقال انما دل على جواز
التاخير الى الغد [illegible] التاخير عن اول الغد غير مسلم جواز فانه
ان دل على جواز التاخير عنه ولم يعني انه لو اتفق سلامة فيه
وفعل كان مجزيا ودافعا للاثم الحاصل بالتاخير كما سيجيء في
صلاة الظهر على انه لو سلم دلالته على تساوي الاجزاء في طرفية
الوجوب فليس بضائر فيه فان ارتكاب عدم ارتكاب لخلاف الظاهر

ولا نم انه ابعد من ارتكاب خلاف الظاهر في بقية العزم ثم
ونص على التساوي فتوجه اذكر قوله ادى ذلك الى خروجه
عن كونه واجبا هذا بناء على ما مر من ان التخيير بين الفعل في وقت
وبينه في وقت آخر في الوجوب بدون بدلية العزم غير معقول
وقد مر تحقيقه قوله واصحابنا اختلفوا عطف على ذهب اكثر
الفقهاء فيبين اختلاف اصحابنا داخل تحت القول بالتخيير
كما يدل عليه قوله في المذهب الثاني الى انه مخير لكن ذكره
في فصل في ذكر اقسام افعال المكلف يدل على دخول صلوة
الظهر على المذهب الاول ايضا في المخير فيه ويفهم منه دخوله
في الموسع ايضا قوله سقط هذا به ظاهره عدم سقوط استحقاق
العقاب ولا استحقاق الذم ولا الذم نفسه قوله ويرجع الى ظاهر
الامر اي في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا الاية قال الطبرسي
الدلوك الزوال وقيل الغروب والاول اصح ليكون الاية جامعة
للصلوات الخمس فصلوة دلوك الشمس الظهر والعصر وصلوة غسق
الليل المغرب والعشاء الاخرة والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر

الليل

الليل اول بدو الليل وظلمته انتهى فالظاهر على هذا ان الى بمعنى
مع او اراد وقيل المراد بالصلوة صلوة المغرب فقوله لدلوك
الشمس الى غسق الليل بيان لمبدأ الوقت ومنتهاه انتهى
وعلى هذا التخريج اول الاية عما نحن فيه ويتمسك بقوله وقرآن
الفجر اذ لا فاصل بين الصلوات ظاهرا والرجوع الى
ظاهر الامر في قوله تعالى اقيموا الصلوة فلا يصح لعدم دلالته على
التكرار بتكرار الوقت قوله فما يتفرع على هذه المسئلة ان
يقال بسقوطه على مذهب المفيد وعدم سقوطه على مذهب السيد
والكرخي وباقي الفقهاء قوله قدس سره وانما قلنا انه يصح
يعني ان مقصودنا بقولنا ويفارق ذلك الخبر المفارقة بحسب
عدم بقية اعتبار الرتبة في الخبر كما يظهر من تفصيل بيانه وهذا
مطرد في المخبر والمخبر عنه وذكر خصوص المخبر عنه في المثال ليس
باعتبار انه ليس فيه نوع اصلا بل باعتبار عدم بقية اعتبار
الرتبة وهو مشترك بينه وبين المخبر قوله اذا امر غيره
اي ذا الحكم امر الله تعالى المتوجه الى غير النبي صلى الله عليه وآله ظاهرا فان امره
لا يطرد في الحكاية بظاهر حاله خاص بما هي انه غيره داخل فيه قطعا قوله

قدس سره فلابد من ان يكون حال الاخذ في الامر الموجه
الى الشخص او واحد ظاهر كقوله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين
على القتال وداعيا في الاوامر العامة كقوله اقيموا الصلوة فيجب
ان يقال انها متوجه الى عدد ذوي الاعذار لعدم امكان
تحقق حقيقة الطلب بالنسبة اليهم وان امكن صدور الطلب
على الطلب ظاهرا نظرا الى المشهور وجود المقتضي فيهم مع تخلف
ولا اثم عليهم للمانع **قوله** ويعلم ان المأمور به اي المراد كون المأمور
حسنا لا قبيحا ولا مكروها ولا متساوي الطرفين **قوله** ما يستحق
بفعله الثواب يعني لا يكون حسنه مختصا بموافقة المعاش **قوله**
ويكون غرضه اي لا يكون المط نظم المعاش فقط **قوله** بان
يشترط صحته اي لا يكفي مجرد ظن القدرة في الامر الذي هو من جزاء
الاشتراط **قوله** ولا يقوم الظن في ذلك اي في حسن المأمور
به وفيه تامل اذ كثيرا ما يأمر الانسان عبده بشيء يظنه حسنا
ولا يعلم حسنه يقينا ويعد امره به احسانا فيه فالشرط
فيه والى ما ذكرنا يرجع قوله قدس سره وقولنا قلنا **قوله**
فلا يحسن منه ذلك اي لا يمكن تحقق حقيقة الطلب فيه مع علمه بانتفاء

شرط

شرط ان كان الخطاب الى شخص واما في الخطاب العام فيحسن
نحو قوموا لله قانتين فان خفتم فرجالا او ركبانا **قوله** فلا يحسن
ان يوجب عليه هذا مع قطع النظر عن عدم قدرته واما
مع اعتباره فلا يمكن تحقق حقيقة الطلب فيه كما مر **قوله** على
ما تقرر في محله فيجر في نفسه غير معلوم لتحقق القدرة فيهم
فيحتمل ان يكون عقاب العصاة حسنا في نفسه مع قطع النظر
عن كونه لطفا لغيرهم ويؤيده ارسال موسى وهرون الى
فرعون كما في قوله تعالى في سورة طه اذهبا الى فرعون الاية
ودعاء النصح بوجوه والاعتبارات فقد مر في الفصل الاول
ان العقل لا يستقل بدرك حسنه ثم على تقدير قبحه في نفسه يجوز
صدوره عن القديم تعالى لكونه لطفا للغير ونحوه معلوم البطلان
لاستحالة اضطراره تعالى الى القبيح في نفسه لمصلحة **قوله**
ان لا ينهى عنه في المستقبل فالامر الذي ظاهره مستمر الى
وقت النسخ لم يتحقق قبل النسخ بالفعل بعد النسخ لعدم
امكان تحقق حقيقة الطلب فيه كما مر ولذلك عليه في باب
النسخ انشاء الله نعم **قوله** ان يكفي في ذلك مجرد القدرة الخ

كفاية مجرد القدرة بدون العلم في التكليف انما يتصور لكون الفعل
يقوم مقام العلم بحسبه تدبر قوله قبل الفعل بجائز واحده او قبل
ذلك وحاصل هذا موافق لمذهب جمهور المعتزلة وقد فصلنا
ابطاله في اوائل الحواشي قوله فلا بد من حصوله في محل وقوع
الفعل اه الظاهر وجوب تقدمه على الفعل قوله فان كانت
محلا للفعل اه فيه تعقيد لفظي تقديره فان كانت محلا
للفعل مثل الروح في الكتابة او يكون في حكم المحل مثل السكين
في القطع ونحو ذلك يمكن تعميمها اه قوله مثل القوس في
الرمي المراد بالرمي الفعل المولد من الرمي وهو الاصابة
بناء على ان المولد من فعل فاعل المولد ولا شك ان القوس
انما يحتاج اليه قبل الاصابة لا حين الاصابة قوله ومن شرائط
ايضا الآلة ان لا يكون بمحال المراد بالمحال ان يكون بنفسه
ممتنع الا بحيث يعتقد وان لم يؤمر به وليس المراد المحال
الى الضروري والا لكان التكليف بخلافه تكليفا بالايطاق
ولا يخفى ان قبح الامر اللفظي لا ينافي حسن الامر العقلي فلا يرد
ان وجوب حفظ النفس وامثاله ضروري قوله وان قالوا

بعلم

بعلم اه الاقرب انهم ارادوا ان حقيقة الطلب لا تحصل قبل
الفعل انما تحقق حال الفعل فلا يتقدم على الفعل والا حين ما
يستحق الطلب الى الوقت وهذا ايضا بطل لظهور ان
حقيقة الطلب لا يجب مقارنته لوقت الفعل قوله الى تقدم
القدرة في حال الامر اولى ان يقول الى تقدم القدرة ووقت
فان ظاهر السياق الى منتهى الكلام انه لم يثبت بعد حسن
تقدم الامر قبل الفعل ووقت يعبر بحال الامر عنه قوله لا بها
لو وجدت الخ مبني على ظهور ان القدرة المحتاج اليها ليست
متجددة اي مستمرة بان يكون محتاجا اليها قبل الفعل وحال
وقبله بحال واحد معا قوله ولو لم يحسن ذلك اي تقدم
الامر قبل وقت الفعل ووقت قوله قدس سره عند من
قال بذلك اي بشرط ذلك في الامر بان قال الامر انما يكون
امرا اذا اراد الآمر المأمور به قوله فلا يمكن ادعاء الحقيقة في
ذلك هذا مبني على ما تقدم من ان مجرد الاستعمال لا يدل على
الحقيقة قوله وايضا فلو لم يقبض اه الاولى اسقاط لفظ
وايضا الا ان يكون هذا اشارة الى دعوى الضرورة في

المدعی بیراد تنبیه علیه فان وجوب اقران البیان لو لم
یحصل فی الثانی فی حکم الدعوی وکذا قوله فمتی لم یقترن به
تدبر **قوله** وانما یدل علی ان الدال علی عدم قبح الاضداد
فی الصورة المذکورة فی الحقیقة هو عدم النهی عن الاضداد
لا هذا النهی فلو لم ینه عنه ایضا کانت الدلالة علی عدم قبح
الاضداد باقیة نعم للنهی دخل فی تحقق المعنی لتمییزه عن الاضداد
قوله انما یجب الشیء اذا کان ما یصح الخ ان اراد الصحة العقلیة
فمسلم والاضداد فیما نحن فیه کذلک والا لقبح النهی عن ضد
وان اراد الصحة الشرعیة فممنوع **قوله** ولا یجب الاتفاق انه
فیه ایضا ما مر اللهم الا ان یراد بالوجوب الوجوب اللازم علی
ما یفهم من النهی عن الضد تدبر **قوله** متضادة او مختلفة حصر المکلف
المنتهیة من الوجودیات فی قسمة التماثل والتضاد والاختلاف
قالوا الوجودیان ان اشترکا فی تمام الحقیقة فمتماثلان والا
فان امتنع اجتماعهما فی محل واحد فی زمان واحد فمتضادان
والا فمختلفان ومتساویان مختلفین ایضا **قوله** علی جهة التخییر
ای التخییر فی المنهی عنه وهو یتصور علی وجهین الاول ان یکون

النهی

النهی نهیا عن القدر المشترک وراجعا الی النهی عن کل واحد
واحد مطلقا والثانی ان یکون النهی نهیا عن کل واحد بشرط
الانفراد عن الباقی ولا یتصور الثانی ههنا انما یتصور فی اشیاء
مختلفة او شیئین مختلفین کما یجیء **قوله** علی وجه الجمع بان یکون
قید المنهی عنه **قوله** علی حال ای لا علی وجه الجمع ولا علی وجه
التخییر بان یکونا قیدین للمنهی عنه وکون الثانی مخالفا للاطلاق
ظاهر واما الاول فلانه کما ان شرط امکان الفعل علی جهة
القربة ان یصح ترکه عقلا فکذلک شرط الکف عن الفعل
علی جهة القربة ان یصح الاتیان به عقلا **قوله** فانه یصح ذلک
علی وجه الجمع والتخییر معا انما یصح فی المختلفین اللذین امکن
الخلو من کل واحد منهما واما فی نحو الاین المطلق والوضع المطلق
فلا یصح تدبر **قوله** واذا جمع مع غیره لا یکون کذلک کذا
فیما رأینا من النسخ وهو موافق للتفسیر الثانی للتخییر فی المنهی
عنه والمطابق لما حققه المص فی الامر ان یقول واذا جمع مع
غیره یکون کذلک بدون حرف النفی فیکون موافقا للتفسیر
الاول فانه قال شیخه وقولهم لم یکره ترک واحد مع فعل

الآخر يكاد يستحيل لانه اذا اكره مع ترك الآخر فقد حصلت الكراهة
له وتعلقت به لنفسها فكيف لا يكون حاصلا اذا قدر فعل
الآخر هذا او يمكن الاظهر ان قوله مثل ما نقوله في الامر اشارة
الى ما قال هنا من انه لا يمتنع ان يكون الشيء لا يصلح لو وجب
اذا فعل مفردا فاذا فعل مع غيره كان الواحد منهما لا بعينه
وجه كونه واجبا في نصرة هذا وحينئذ فوجود حرف في الكفي او الى
هذا قوله قدس سره كون الشيء مأمورا به يقتضي الى اخر الدليل
انما يتم لو ثبت انه تعالى اذا امر بشيء فانما يطلبه في ضمن افراده
الحسنة ليحصل بها المصلحة لكن الافراد القبيحة ليست افرادا
للمأمور به حقيقة فيكون مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
ويدل دلالة قطعية على دلالة النهي في العبادات على فساد
المنهي عنه يعني عدم الاتيان بالمأمور به ودلالة ظاهرة على
عدم سقوط وجوب الاتيان به في وقته ويدل بانضمام
دليل وجوب القضاء على من لم يأت بالمأمور به في وقته
على وجوب القضاء فما كان فيه هذا الدليل الخارجي هذا وجوابهم
ان تعارض الحكمتين في شيء لا يستلزم تساقطهما لجواز اجتماع

المنافي

المتنافيين من جهتين ولا كون فعله كلا فعله ولا امتناع النهي
عنه والامر به الا على القاعدة ولا ينفع دعوى الاستقراء
في كون الاحكام الشرعية مبنية على الحكم والمصالح فبطل ما قيل
في هذا المقام مع توجيه الشارحين له وبطل ايضا ما قيل
في مبادي الاحكام في مسألة جواز كون الشيء واجبا حراما
ويظهر ايضا انه لو تم لم يدل على الفساد في المعاملات مع
ادخال القائل اياها في المتنازع فيه لان الحكمة في المعاملات
في ترتب الاثر في نفس المعاملة فلا تعارض هذا قوله بقرينة ان
يقوم مقامه هو مصلحة اي بان يحصل بفعله المصلحة المترتبة على الاتيان
بالمأمور به قوله قام ذلك مقام المصلحة اي بان يسقط تحصيل
المصلحة عن الذمة كما يسقط مصلحة الصلوة في الحيض ونحوه
وليس المراد المعنى الذي تقدم لامتناع ان يعفو الله تعالى
او النبي وهنا في الحقيقة منع لمقدمة مطوية في الدليل هي انه
اذا لم يحصل المصلحة لم تبرأ الذمة هذا قوله والظاهر من النهي
انما يتعلق الظاهر بما ذكره باعتبار قوله واذا لم يحصل تحصيل علم
براءة الذمة لان قوله ان المأمور به لم يحصل قطعي كما يظهر

من اصل الدليل وحاصل الجواب ان المراد بعدم ارادة
في المقدمة المطوية عدمها ظاهرا بحيث يكون الظهور شاهدا
للعدم لا الحكم بالعدم فلا يرد استعمال مقدمة ظنية في مقام البرهان
ثم يرد قوله لو اذ غاية ما حاصله تسليم ان وجوب القضاء
يحتاج الى دليل خارج عن النهي وان مجرد النهي انما يدل
على عدم الاتيان بالمامور به وهو المراد بعدم ارادته
فدعوى وجوب القضاء مبني على تحقق الدليل الخارج ومراده
دعوى الاجماع في نحو الصلوة اليومية لا مطلقا فلا يرد عدم
وجوب قضاء صلوة الجمعة المقصورة مع تحقق شروطها
فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم اي هذا قياس استثنائي
او رد نقيض المقدمة الاستثنائية مطوية اي لكن قام الدليل
على انها قامت مقام الواجب فيجب فرض كون الطلاق
والوطي والذبح واجبة ثم لا يخفى انه ان اراد المستدل بقوله
قامت مقام الواجب انها قامت مقامه في حصول المصلحة
بها فالحق في الجواب عنه منع المقدمة الاستثنائية وان اراد
انها قامت مقامه في سقوط المصلحة بها في العبادات وفي

ان

ترتب الاحكام الوضعية في غيرها او فيها ايضا فالحق في الجواب
منع الشرطية مستندا بان ارتكاب خلاف الظاهر لدليل
جائز وبان ترتب الاحكام الوضعية خارج عن المتنازع
فيه لان العبادات باعتبار اجزائها كما يظهر مما سبق في
تحرير محل النزاع ولو استند بنفي الترتب نظرا الى ظاهر النهي
ماشاة مع المعترض كما فعله في جواب الوطي في الحيض
كما سيجي لكان جائزا اذ يمكن الجواب بمنع المقدمة الاستثنائية
في بعض صور النقض والظاهر من جواب المص انه فرض السؤال
على الشق الاخير قوله وذلك ان الصلوة هي الاكوان المخصوصة
اي حاصله ان للغصب المنهي عنه مفهوما كليا وللصلوة المامور
بها مفهوما آخر كليا وكذا لكل واحد من اجزائها وشرطها
من الركوع والسجود وغيرهما والكليان المختلفان بالامر والنهي
قد يصدقان ظاهرا على شيء واحد فيوجدان بوجود واحد
هو وجود الفرد وح يبطل المامور به كما ثبت بالدليل سابقا
وقد يفترقان بان يصدق كل منهما على غير ما صدق عليه
الآخر وان اجتمع فرداهما في الوجود في زمان واحد وح

لا يفسد المامور به واذا تقرر ذلك فلا شك ان الغصب
يصدق على ما يصدق عليه الصلوة او جزء منها او شرط
منها فيما نحن فيه فيبطل الصلوة **قوله** فعندنا انه غير واقع اصلا
الظاهر من السياق انه اراد بعدم وقوعه عدم ترتب الاحكام
الوضعية عليه مثل العدة وجواز نكاح الزوج عم آخر بعد
وغير ذلك وح فقوله ولو طلقت وظاهر النهي لحكمت بانه
غير مجز محمول على المماشاة مع المعترض كما ان ما سيجيء بعيد
ذلك من الجواب في الوطي في الحيض محمول على المماشاة
ايضا ويمكن ان يراد بقوله غير واقع اصلا انه لو كان الذمة
مشغولا بطلاق واجب فلا تبرأ الذمة عنه بالطلاق الواقع
الطلاق البدعي وحينئذ فقوله ولو طلقت الخ محمول على التحقيق
قوله وليس الذبح حالا في السكين يعني ان الذبح الواجب
في الهدي مثلا ليس نفس التصرف في السكين لا عموما
ولا فردا ولذا ينفرد كل واحد منهما عن الآخر كما اذا ذكى غيره
فالذبح الواجب هو القدر المشترك المتحقق في المباشرة
والتوكيل معا واذا باشر فانهما موجودان متغايران

لان

لانه قد يترتب على التصرف الذبح ويولده وقد لا يولده كما
في تصرف ابراهيم عليه السلم في السكين مع عدم ترتب ذبح
ولده عليه عند بعضهم كما سيجيء في مبحث النسخ والواجب هو
المولد بالفتح لا المولد بالكسر وهذا مثل الاتيان بالواجب المشروط
بالشرط العقلي في ضمن شرط قبيح مثل قصد الحج مع اضمار قطع
الطريق قبل الوصول الى الميقات واما اذا اراد المعترض بعدم
قيام الذبح بالسكين المغصوبة مقام الواجب كون المذبوح ميتة
نجسا فبطلانه ظاهر مما مر من انه من الاحكام الوضعية وليست مما يدل
النهي على عدمه **قوله** منوا في شيء من الاشياء الا مثلا كما يمكن ان ت
في رجوع الصحابة في وجوب الاشياء الى امره عليه السلم يمكن ان
يقال فيما نحن فيه **قوله** فمعنى ان يكون النهي يقتضي كونه غير مجز
لانه ضده تحريره ان النهي والامر انما يتضادان لعدم امكان
اجتماعهما اذا تعلقا بشيء واحد وان امكن اجتماعهما اذا تعددا
في المتعلق فلو دل الامر على اجزاء متعلقه عن المامور به دل النهي على
عدم اجزاء متعلقه عن المامور به لانه لا يتعلق بما تعلق به الامر فكيف
يجزي متعلقه عن المامور به هذا ويخدشه ان في هذا الدليل استدراكا

لانه لا دخل فيه له لان الامر على الاجزاء وايضا هذا راجع في
الحقيقة الى الدليل الاول لان كون متعلق احدهما مصلحة وكون
متعلق الآخر مفسدة وعدم قيام ما هو مفسدة مقام ما هو
مصلحة يرجع الى تضادهما فتدبر وما يتوجه على الدليل من السؤال
والجواب يتوجه هنا ايضا وبما قررنا ظهر تهافت ما قيل
في دفع هذا الدليل اذ استدل به على الفساد شرعا ونحن
نقرر الدليل بان يقال انا نعلم تضاد الامر والنهي في اقتضا
الاجزاء وعدم الاجزاء لكن الامر يقتضي الاجزاء فالنهي يقتضي
عدم الاجزاء ويتوجه عليه ان المقدمة الاولى ممنوعة من
ادخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد انما يصح الاستدلال
به لو كان متواتر اللفظ معلوما معناه او يبنى على كفاية الظهور بعد
الدليل القطعي المراد بالدين هنا ما يتدين ويتعبد به اي
يقع التكليف به من الواجبات والمندوبات وضمير فهو
اما راجع الى من فالمراد رد باعتبار ما ادخله او راجع الى ما
فيجب تقدير العائد الى الموصول اي فهو رد منه وفي بعض
حواشي المصابيح للبغوي ان ضمير فهو راجع الى ما فالمراد فهو مردود

هو

عليه ويحتمل ان يكون معنى الحديث من ادخل في ديننا ما ليس
فيه بان يفتي بشيء ليس من الدين ويقول هذا من الدين فهو
مردود اي فاسق او مرتد وعلى هذا فلا دلالة فيه على ما نحن فيه
قوله كونه مجزيا اي كونه قسيما مجزيا عن الواجب قوله لا يخلو ان
يعلم الخ يمكن المناقشة بجواز ان يكون مجزيا ولا يعلم اجزاؤه
ويمكن الجواب بانه اذا لم يعلم الاجزاء يعلم عدم الاجزاء لامتناع
تكليف الغافل فتدبر قوله بعض الامر الخ اي الامر المتعلق بفسخ
المجزي كما هو الظاهر من الذريعة ويحتمل ان يراد الامر المتعلق
بالواجب المجزي عنه وكذا الاباحة قوله والمباح المراد بالمباح
هنا معناه اللغوي اي ما ليس بواجب ولا حرام ويدخل فيه
المندوب هنا والا فلا معنى للاجزاء عما ليس بواجب ولا مندوب
قوله النهي عن الخ بناء على ان كل من قال بالفساد في
المعاملات قال به في العبادات قوله وقد نقلوا التصريح بان من
خالف في ذلك وهذا نقض اجمالي على الاستدلال بالآية
ولو جعل سند المنع السابق لم يتوجه ما ذكره بقوله ولمن نصره
لانه لم يثبت بعد انه موضع وفاق بل نهي في غير العبادات الحكم

بالفساد قوله وجعل الطريق الذي به يعلم الحكم في موضع طريقا
به يعلم فساد المنهي عنه وكونه مجزيا قوله على غير الشرط الذي اكتفى
بذا خارج عن المتنازع فيه قوله التأديب اي نهي الكراهة
قوله من طريق محرم اه هذا كل المتنازع فيه فهذا تسليم في
الحقيقة لكون النهي يدل على الفساد الا ان يراد بالمحرم حق
الناس او الكبائر ونحوه فيطالب بالفرق قوله لوجه تخصه
كان يقول لا تصل في المكان المغصوب والوجه الغير المختص
ان يقول صل ثم يقول لا تغصب مكانا قوله قدس سره
فصل في مقتضى الامر اه بين في هذا الفصل تقسيم الواجب الى
المطلق والمشروط وبين ايضا تقسيمه الى الواجب العيني والواجب
الكفائي ووجه تأخيره عن مباحث النهي كما في هذا وفي الدر بعض
محكي تدبر قوله على ان المأمور به مشروط بشروط اي من حيث
انه مأمور به والا فشروط المأمور به مطلقا لا يخص الوجوب
بتحصيلها كما في شروط الواجب المطلق قوله على ان المراد بالامر
حصول المراد في هذا النحو من الواجب قد قام دليل على اجزاء
المنهي عنه وفعل الغير ولو كان طفلا او مجنونا عن الواجب ولذا

نهر

ذهب السيد المرتضى قدس الله روحه الى عدم اشتراط النية
القربة في صحة غسل الميت وان كان شرطا في تحصيل الثواب
والظاهر انه جار في جميع الكفائيات الا ما اخرجه الدليل قوله
جملة من فروض الاعيان اه ادلة قوية من الكتاب والسنة
الكلام في العموم والخصوص قوله قدس سره يفيد الضمير راجع
الى المعنى والنسبة مجازية قوله يستغرق جميع ما يصلح له يفهم منه
في عرف اللغة التعدد فيخرج نحو زيد والمراد بالاستغراق ان كان
بحسب الوضع ولو كان وضعه عاما والموضوع له خاص او لا
ويجب تقييد الحيثية ليدخل فيه نحو من وما الموصولتين باعتبارهما
اذا جعلنا استفهاميتين ويخرجا اذا جعلنا موصولتين فانه
باعتبار آخر سواء كان وضعا آخر او غيره والمراد بما يصلح له اللفظ
ما يمكن تعلق فائدة الكلام من الخبر والاستخبار ونحوهما به باعتبار
اطلاق اللفظ عليه مثلا اذا قلنا جاءني انسان لكل واحد من
افراد الانسان ان يصح اللفظ له لامكان ان يكون الجائي
وكذا كل رجل رجل في قولنا الرجال جاؤا او جاء في رجال بخلاف
اجزاء العشرة فانه اذا قيل العشرة نصف العشرين لا يمكن ان

يثبت التثنية لشيء من افراده وفي الاحكام المشتركة بين الكل والجمع
مثل قولنا عشرة جاءوا انما يعلم الاشتراك به بل الاخص صريح
اللفظ لا يقال اطلاق الجمع نحو الرجال على الواحد مجاز والمعنى المجازي
ليس واحدا فيما يصلح له والا لم يكن التعريف جامعا لانا نقول
المجاز اطلاق الجمع على الواحد بشرط لا شيء واما اطلاقه على الواحد
بشرط شيء فحقيقة ولا اريد باطلاقه عليه بشرط شيء اطلاقه على
المجموع بل المراد اطلاقه على كل واحد من الثلثة فصاعدا قوله
عم الله تعالى المكلفين بالخطاب اي وجه اليهم خطابا عاما فالعموم
هنا صفة اللفظ حقيقة وعلى ما قررنا من معنى العموم فالمراد بعموم
خطاب الله كون المراد مثلا في اقيموا الصلوة مستغرقا لجميع
المكلفين ولو بدليل خارج لا ان يكون المقصود بيانا ليس فيه
كلمة خطاب القاء الى جميع المكلفين فانه لا يصير عاما في الاصطلاح
كما مر تحقيقه ويمكن ان يجعل الصريح اعم من الاطلاق حتى
يكفي مجرد تعلق فائدة الكلام به ولو بتصريح ليس فيه كلمة خطاب
عاما في المخاطبين تدبر قوله نحو قولهم عمهم البلاء وعمهم المطر كفى
في وحدة العام وحدته عرفا ولا يضره كونه ذا اجزاء اشتمل

بالتوزيع

بالتوزيع اذ يعد واحدا عرفا ومن تهافت الكلام فتبين من
عدم وحدة المطر والجواب بعدم اعتبار الوحدة في العام
لغة ثم بوحدة الصوت ثم المحاكمة بما لا يحصل له اذ لم يتقرر اصطلاح
الاصولي في العام على كونه بمعنى شمول واحد حقيقي لمتعدد ولو تقرر
فلا دخل للوجود الخارجي في ثبوت هذا المعنى له ولكون الاطلاق
اللغوي مستعملا مردود وكذا عدم تصور تعلق واحد بمتعدد في
الاعيان الخارجية قوله لانه لا يطرد في رسالة المحقق رحمه الله
لانه لا يقال عمهم الا كل انتهى وفي الذريعة مجاز لانا لا نفهم من اطلاق
قولنا عموم وخصوص بالعرف المستقر الا ما يعود الى الالفاظ
هذا والاشبه ان العموم حقيقة في العرف الاصولي في اللفظ
المخصوص مجاز في المعاني وفي اللغة بالعكس ان اطلق على
اللفظ المخصوص بحسب الخصوصية وان اطلق بحسب الاندراج
فحقيقة فيه ايضا باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع
قوله لم يكن بعيدا اذ العدم ثبوت عدم الاطراد وما لان
عدم الاطراد امارة المجاز لا نص عليه فالمراد لم يكن بعيدا
كل البعد بقرينة قوله فلا فرق قوله فان الفاظ التثنية اذا

لفظ التثنية يصلح لكل واحد ولا يستغرق وكذا لفظ الجمع المنكر وأما
الفاظ الاعداد وقد تصلح للوحدات كما مر وان استغرقتها فلا ام
في الاستغراق للعهد اي الاستغراق لما يصلح له وكذا الكلام في
اسماء الاعلام بالنسبة الى اجزاء الشخص والمركبات بالنسبة الى
اجزاء معناها قوله فان الفاظ العموم المراد بالفاظ العموم الالفاظ
الموضوعة للعموم سواء كانت موضوعة للخصوص ايضا بوضع آخر أم
لا فيجب حمل اللام الداخلة على اسم الجنس مجازا فيما سوى الاستغراق
او مشتركا لفظيا بينه وبين الاستغراق قوله في المجازاة والاستفهام
احترازا عما اذا كانت نكرة موصوفة كما اذا دخلت عليها رب
نحو رب من انضجت غيظا قلبه قد تمنى لي موتا لم يطع
ولم يذكر ما العم في المخصوصة لقلة استعمالها قال ابن هشام في
المغني في قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله جزم جمع
بانها موصوفة وهو بعيد لقلة استعمالها انتهى قوله ومتى وقعت معرفة
اي اسم موصول والاصوب انها قد تكون في غير المجازاة
والاستفهام للعموم كما اذا لم يتقدم عهد وذكر لشيء ممن يصدق
عليه الصلة ويمكن حمل كلام المصنف عليه بان يقال المراد بقوله لم يكن

للعموم

للعموم انه لم يكن لها في جميع الاستعمالات فانه قد يكون للعهد لا
للعموم وهو مشترك لفظي بينهما بخلاف صورة المجازاة والاستفهام
فالموصول للعموم نحو الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض وفي سورة الانبياء له من في السموات والارض
وللخصوص نحو ضربت من عندك اذا تقدم العهد قوله وهي حاصلة
باختلاف الضمير راجع الى الذي وقد يتوهم من ذلك ان المص
يذهب الى ان جميع الموصولات نحو من وما والذي من الفاظ
العموم مطلقا كما قيل من الخلاف بعد اتفاق والاجماع او اختلاف
ممن لا يعبأ بقوله ويقوى ذلك ما يشير اليه المص بقوله في الفصل
الآتي فاما اذا وقعت من وما معرفة الا من تصريح ابن الحاجب
بان اطلاق اسم الموصول حقيقة مشروط بتقدم علم المخاطب
بالصلة وبه يمتاز عن الموصوفة النكرة وفيه تأمل لان اشتراط
العلم بتحقق الصلة في الجملة لا ينافي العموم لا يقال انما يلزم عمومها
فيمن علم المخاطب تحقق الصلة فيه لانا نقول يمكن عمومه لما يصلح
له وهو اعم ممن علم الصلة فيه تدبر قوله ومتى كانت معرفة
الحق ان استعمال الموصولة في العموم اكثر منه في الخصوص والمعهود

نحو له ما في السموات وما في الارض يعلم ما بين ايديهم وغير ذلك
فهو المتبادر لان الحاق الفرد بالغائب مظنون والتبادر
من اقوى امارات الحقيقة وايضا الخصوص يحتاج الى الاحتياج
الية العموم وهو تقديم الذكر ونصب القرينة بان المراد وهو السنة
الى العموم كالمجاز المحتاج الى القرينة التي تحكم بعدمها لان الاصل
عدمها قوله كما تفيد من وما اي ان يكون مستغرقا باعتباره
في نفسه الجمع فان استغراق اي فيما اضيف اليه كلفظة كل
الا ان يدل دليل على كونه باعتباره في نفسه مستغرقا نحو قوله
ثم ايا ما تدعوا فانه عام بدون مضاف اليه والفرق بين اي
والذي ان ايا عام فيما يصلح له كل ما دخل في المضاف اليه
بخلاف الذي فانها ليست بعامة في كل ما دخل في الصلة بل
ما علم الصلة فيه تدبر قوله ومنها متى اي في المجازاة والاستفهام
قوله ولم يرد بها التعريف ظاهر هذا ما سيذكره في الاسماء
المشتقة والفاظ الجموع يدل على ان اللام الداخلة عليها مشترك
لفظي بين الاستغراق وح ليس بتعريف ويكون لكل الجنس
ومن العهد الخارجي وح يكون بتعريف فاذا استعمل في الحقيقة

نحو ادخل حجر من المراة او العهد الذهني نحو اكله الذئب كان مجازا
وايضا ذكره بعد ذلك في فصل في ذكر الفاظ الجمع والجنس
وغير ذلك فيدل على انها حقيقة في الاستغراق مجاز في غيره
فيحمل ما على ما ذكره بعد ذلك يحمل عدم ذكر تعريف الجنس
والعهد والذهني لندرته كالعدم بالنسبة الى العهد الخارجي
وربما اشعر كلامه بارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس
قوله اهلك الناس الدينار والدرهم الاولى حمل المثال
الناس بناء على انه اسم جنس لا جمع انس فان حمل اللام
في الدرهم والدينار على تعريف الجنس اولى لعدم امكان
كل واحد من الدراهم كل واحد من الناس قوله تعريف الجنس
المخصوص فيكون حقيقة في نفس الماهية باعتبار تشخصها في
الذهن ويسمى حينئذ لام الحقيقة ولام الجنس قوله قدس سره
فصل في ذكر الكلام على ان العموم له صيغة في اللغة بعد به الكلام
يعني بتضمين معنى الدلالة والمراد بصيغة العموم هنا ما يكون حقيقة
في العموم مجازا في غيره وح فلا بد من حمل من غير مشترك
بين المجازاة والموصولية يحمل احتمالها في الحمل في الجملة ونفي

ونفي العمل اصلا مجرى احتمالهما في اللفظ فيكون الموضوع الملحق به
غير الموضوع للموصولية لفظا لا يقال لا اختلاف بين من الاستفهامية
والموصولية لانا نقول المقصود اثبات صيغة للعموم في الحكمة
لا اثبات انفصيل الل بن كما سيصرح به بقوله قيل له عرضنا
بهذا الدليل الرد على ان ما ذكرنا مثال للاختلاف في اللفظ
فقول يختلف من الاستفهامية والموصولية بالحاجة الى
الصلة وبغيرها كما يحكى في قول الله ولاجل ذا احتاجان الى
صلة كصلة الذي الخ قوله مشتركا اي لفظا ولو جعل بمعنى
لم يبق فرق بين هذا المذهب والذي قبله الا بتكلف بعيد
فان قيل انه حسن الاستثناء الخ حاصله منع قوله فلولا انها
مستغرقة الخ بمنع دليله وهو قوله بين ذلك الخ سنده ان
قبح الاستثناء هنا لعدم الشامل لا يدل على ان حسنه في الفعل
انما هو لاجل الاستغراق لجواز ان يكون لشامل المجرد دون
الوجوب وهو المراد بصلاح الشامل قوله قيل لهم لو كان
الاستثناء انما حسن الخ فيه ان هذا دفع للسند الاخص لجواز الاستثناء
بسند آخر وهو جواز ان يكون للصلاح مع شرط دون

قوله

الوجوب

الوجوب لا فعله ولا يجب ان يقال فعله وهو كونه دالا على تعدد
او كونه بحيث يميزه اتمامن ذات حتى يرفع ما يحتمل كل دفع
كل منهما ولعل الله لما استشعر بهذا تصدى لاثبات المقدمة
الممنوعة بعد ذلك بقوله والذي يدل ايضا على ان الاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته الخ وحينئذ لا اولى
اسقاط لفظة ايضا وعدم توسيط النقض والمعارضة بين
المنع واثبات المقدمة الممنوعة ويمكن بعيد احمله جوابا بتغيير
الدليل بايراد دليل على قول المستدل فلولا انها مستغرقة
غير قوله بين ذلك انها الخ وحاصله ان حسن الاستثناء
الا للصلاح فقط او له مع الوجوب لكن الاول باطل فثبت
الثاني وحينئذ ينبغي حمل قول الله وان قالوا الخ منع انحصار
مستنده لجواز ان يكون حسنه للصلاح مع شرط التعدد
لا للصلاح فقط ولا للوجوب وقوله الا يرى انه الخ حل
سند للسند ويمكن حمله نقضا اجماليا قوله قيل لهم ان
قولكم الخ هذا ابطال للسند الاخص لجواز الاستثناء بجواز آخر
ان يكون حسنه للصلاح مع شرط سوى الوجوب لا فعله

قوله وليس لفظ احد لفظ جمع ان قيل وان لم يكن لفظ جمع
فيدل على مفهوم متعدد باعتبار وقوعه في سياق النفي وكفى
في السند هذا القدر فلدلالته على المتعدد بدون كونه للاستغراق
لم يذهب اليه احد ومع كونه للاستغراق حيث مطلوب المستدل
من وجود صيغة انما نقض الى آخره وانما يندفع به لو قرر
واما لو قرر سند للسند فيمكن ان هذا لا يضر المنع وايضا
قوله لان من حق الاستثناء ان يخرج الا مصادرة على المطلوب
قوله وربما اكده اذ ذلك الضمير عن لم يقل وذلك اشارة
الى القول بانه لا يحسن الاستثناء من الفاظ الجموع ويحتمل جعله
اشارة الى نفي القول في قوله ومن لم يقل الا بمعونة القول
بان نفي الحسن دليل نفي القول وتأكيده له بل تأكيد له لو
ولما به وبه ولكن يخدشه ان هذا التأكيد لا يضر الخصم
بل ينفعه تدبر قوله فلم يحسن ذلك الا لانه في اتمام على
تقدير جعله السند لا من دعوى العلم بانتفاء الفرق بين
استثناء النكرة والمعرفة بقوله انه ذكرنا من اشارة
الى دعوى البداهة في انتفاء الفرق ولو جعل ذلك في قوله وربما

اكده

السعوم واما الظ مجموع الجزء وقع لقوله الاربي

اكده وذلك اشارة الى انتفاء القول بدون معونة القول
بما ذكر لم يحتج الى قوله فلم يحسن الا لان انتفاء حسن استثناء
النكرة كاف في انتفاء دلالته على الاستغراق تدبر قوله وليس لهم
ان يقولوا الا هذا منع لدعوى انتفاء الفرق مع سند صحيح وذكر
في جوابه وذلك انه الا ابطال للسند الاخص ويحتمل جعله ايضا
دليلا على الفرق الا انه معارضة لدعوى البداهة واما تحمل
نقض تقدير منع مبنيا على احتمال حمل الاربي انما نقض الا
لما مر فيكون قوله وذلك الا منعا وسندا قوله وذلك انه لو
كان الا تحريره انه لو كان انتفاء حسن استثناء المنكر من
الجمع المنكر لانتفاء الافادة بدون مدخلية انتفاء استغراق
المستثنى منه في انتفاء افادته لم يحسن استثناؤه من الجمع
المحلى باللام ايضا نحو لقيت الاشراف الا واحدا لانتفائها
كونه مستغرقا بناء على الفرض قوله فعلم بذلك اي بانه انما
يحسن ان يقول لقيت الاشراف الا واحدا لما كان
لفظ الاشراف مستغرقا من حيث كانت فيه الالف واللام
قوله في الموضع الذي امتنع اي في استثناء المنكر من الجمع

المنكر قوله لمكان الصلاح اي بدون الاستغراق قوله
فيما من قال انه انما يحسن الاستثناء اه هذا دفع آخر
بقوله قيل لهم لو كان الاستثناء انما حسن للصلاح اه يراد
سند آخر سوى ما ذكره بقوله وان قالوا انما يحسن
فان ذلك يبطل بما قلناه اه فان ما ذكره في دفع السند
الاول يدل على دفع هذا السند ايضا قوله فقد ميزناه عن
غيره لا يقال المراد التمييز بعد الانضمام في الحكم لانه يرجع
هذا السند الى السند الاول بعينه قوله فان قالوا اه ظاهر هذا
نقض اجمالي على اصل الدليل وتقريره انه لو كان حسن الاستثناء
دليلا على الاستغراق لكان قبحه دليلا على عدم الاستغراق
وليس كذلك بناء على الفرض ويمكن تقريره معارضة بان
يقال كيف يدل حسن الاستثناء على الاستغراق مع ان
معنا ما يعارضه ويدل على عدم استغراق من لمذكور العقول
وهو انه لو استغرق لحسن استثناء الشياطين وليس كذلك
ويمكن جعله منعا لحسن استثناء كل واحد من العقلاء مع سنده
وعلى التقديرين الاخيرين يندفع عنه الجواب الاول الذي

قوله

نخ

ذكره المص بقوله قيل لهم اه ولا يتوهم اندفاع الثاني على الثاني
تدبر قوله وانما كان نقض الظاهر ان المراد النقض الاجمالي
ولذا قال لو نسبوا قوله من حيث صحة العادة اه الظاهر
ان من يستعمل فيما ذكرت في معناه المجازي بقرينة العادة فيما
كانت فيه قوله فان قالوا لو كان قول القائل اه هذا معارضة
لاصل الدليل وصورته صورة القياس الاستثنائي وقوله
قيل لهم لانم منع للمقدمة الاستثنائية القائلة فلم حسن هذا الاستفهام
اه وقوله على ان الاستفهام قد يحسن اه نقض اجمالي على المعارض
ويحتمل جعله منعا للمقدمة الشرطية القائلة لو كان قول القائل
من دخل داري اه وهذا بعيد وبناؤه ظاهر القوله فان اشتبهوا
من حسن الاستفهام هيهنا اقتضاها هناك قوله حسن الاستثناء
من الاعداد لان القائل اه بوجه جعله فيه ابحاث لا ادل
ان هذا قياس فقهي ومع ذلك غير مشتمل على العلة الجامعة
والبه اشار المص بقوله فان قالوا ما العلة الجامعة اه وحرام
ما اشار المص بقوله قيل لهم انما جمعنا اه وحاصله انه ليس قياسا
بل استدلال بحسن الاستثناء وحسنه في الاعداد

ان مراده

وهو وجوب الدخول على محقق حقيقة ومحسنة في كل موضع
فرزناه يندفع توهم المصادرة فيه وسيشير اليه الى ما يقرر
في فصل في ذكر جمل من احكام الاستثناء والثاني انا لا نسلم
تحقق الوجوب في الاعداد كالعشرة ونحوها واليه اشار المص
بقوله ولا يمكن ان يقال الخ وجوابه ما اشار اليه المص بقوله
فان ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك الخ وهو
ظاهر والثالث انا لا نسلم ان للوجوب المتحقق في الاعداد
مدخلية في حسن الاستثناء بحيث يكون منها لحقيقة الاستثناء
فيها واليه اشار المص بقوله فان قالوا الوجوب الذي ثبت
في الاعداد الخ وجوابه ما اشار اليه المص بقوله قيل لهم
الصلاح الخ وحاصله دعوى البداهة في العلم بان للوجوب
مدخلية في حسن استثناء الاعداد وتحقق حقيقته فيها حتى لو وجد
فيه مجرد الصلاحية لم يحسن الاستثناء فالمراد بقوله فانه
لا ينفصل من الوجوب لا ينفصل من حيث الحقق لحقيقة
الاستثناء فيها من الوجوب تامل فيه ولا يخفى ان الاحسن في
ترتيب البحث ما ذكرنا قوله ولا يجب ان الحكم اي يقتضي المعارض

دعوى البداهة في مدخلية الوجوب في الاعداد فانه انما يصح العارضة
لو ثبت الصلاح بمجرده فيها ولم يثبت وانما قال لا يجب دون
لا يجوز لان المعارض يعتقد الحكم بمدعاه نظرا الى المعارضة وانما
يصح دفع المعارضة لا المنع لان المنع في مقابلة دعوى البداهة لا
اليه عرفا قوله ان يجيب عن ذلك بنعم او لا فيتوهم ان عدم
حسن هذا الجواب لا يدل على عدم حسن الجواب عما سئل في
السؤال عنه فان مسلم الحسن فيما ذكر لانه حكم بما لا يعلم ولذا لو اجاب
بنعم في الطهر ولا في الحيض كان مطابقا للسؤال والجواب حسنا
على ما اشار اليه ان هذا ايضا غير مطابق للسؤال عرفا
بل يحتاج الى ان يستفهم فيقول الذي اردت به الطهر فان اردت
الحيض فلا وان اردت الطهر فنعم تدبر قوله عن كل واحد من
المعنيين اي على سبيل البدلية قوله سوالا عنهما اي عن واحد منهما
بخصوصه ويحتمل ان يراد سؤالا عنهما على سبيل الاجتماع بان
يكون المشترك مستعملا في جميع معانيه فان الجواب حينئذ لا بد من
الوجوب نظرا الى ظاهر اللفظ عند بعض ونظرا الى القرينة عند
آخرين كما مر قوله فان قالوا اذا ثبت ذلك في الاستفهام

وجوب ه

مثل هذا النوع جوابه جار في الدليل الاول ايضا قوله من اقسام الكلام
اي لا من اقسام المعاني قوله وفرقوا بينهما اي ميزوا في مقام
بيان معاني الالفاظ الجزئية بين العموم والخصوص وقالوا
قوله فانه بهما يختلف اي باعتبار اللتا وضعوا به قال
بالاشتراك ايضا قوله كلاهما سواء اي في كونهما موضوعين
للخصوص قوله وجرى مجرى فصلهم هذا تمة الاستدلال
وان توسط المدعي بينهما في صلب الدليل انا نعلم فرق اهل اللغة
بين صيغ العموم وبين صيغ الخصوص كفرقهم بين صيغة الامر
وصيغة النهي فكما يعلم منه كون صيغة الامر حقيقة فيه دون غيره
وصيغة النهي حقيقة فيه كذلك فيعلم كون صيغ العموم حقيقة فيه
دون غيره وصيغ الخصوص حقيقة فيه كذلك وتحمل جملة خارجة
عن الدليل تأييدا له وفاقا لفاضل مقدر قوله وقد قلنا عند
في فصل في ذكر مقتضى الامر هل هو الوجوب اولا انه ثبت
قال هذه محض الاقتراح ولم يجب على اهل اللغة ان يضعوا لكل
امر معقول عبارة قوله واستدلوا ايضا بان قالوا الخ انما
لم يرتضه المص كما يظهر من البيان مع انه كما تقرره

يرجع الى الدليل الذي ذكره المص لان فيه تطويلا وتكرارا
كما تقرر بهما قوله لانه ليس بعضهم سواء كان بعضا معينا ذا
او عددا او بعضا مطلقا لا يقال هذا اثبات اللغة بالاستدلال
وقد ثبت ان اثبات اللغة بالقياس والاستدلال باطل
على ان المرجح ربما كان موجودا عند الواضع ولم يبلغ الينا
لانا نقول المراد بالاولوية الاولوية بحسب تتبع الاستعمال
يعني لم نجد في استعمال لفظة من اولوية بعض من بعض حتى
يكون الاول جارا او قوع في الجواب دون الاخر بل يجوز ذكر
كل بعض في الجواب وكذا ذكر المجموع وهذا كاف في الدليل
فذكره في المقدمات تطويل قوله مشتملا على الفناء اي العدم او لو انه
او واحد على الزائد عليه في الاستعمال قوله وايضا فلو كان
الخ هذا راجع الى الاول ففيه تكرار قوله الا ترى انهم اذا ارادوا ان يرجع
لو قال الا ترى انهم يقولون رايت القوم اجمعين ولا يقولون
رايت رجالا اجمعين تأكيد المراد او رد عليه قوله ذلك كان
رجوعا له فيكون ذكر كونه احتصارا عن تعداد الاسماء لغوا
فالمراد بكون هذه الطريقة قريبة كونها حقه وان كانت مشتملة

على اللغة ويمكن ان يراد بكونها قرينة كونها مفيدة للظن لا يكفي
في اثبات اللغة لا بطريق الاستدلال ويؤيده ما سيجئ من قوله
وهذا ايضا مثل الاول قوله بلفظ العموم اي اللفظ المطلوب اثبات
عمومه قوله قياس الخ هو من قبيل قياس الضد على الضد في
ضد حكم الاصل قوله قيل له قد بينا الخ ما بينه في الفصل الاول
من الكلام في الاوامر هو ان الاصل في الاستعمال مطلقا ليس
هو الحقيقة كما اشار اليه هنا ايضا بقوله على واحد من الامرين الخ
ويمكن الاستناد هنا بعد تسليم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في الجملة بان المجاز خير من الاشتراك والبرهان مع وجود لا يدل
على الاشتراك قوله وانما الخ دفع لتوهم ان يستدل بهذا
القول من يقول كون الصيغة حقيقة في الخصوص مجازا في العموم
كما يدل عليه قوله على انه ليس حقيقة فيه وقوله على ان اللفظ ليس
حقيقة ولكنه عند الاستغراق اي مستعمل في الاستغراق وهو مبني
على كون العام المخصوص مجازا في الباقي سواء كان التخصيص بمتصل
او منفصل وهو ممنوع من الحكم حيث ذهب اليه واما ما قيل
في الاستدلال من انه مشهور في الالسن حتى صار مثلا انه

للمجازم

ما من عام الا وقد خص منه والظاهر انه للاغلب حقيقة
وفي الاقل مجاز تعليلا فمبني على ما مر وعلى ان التخصيص المنفصل
اغلب في اللغة وتسليم الاول لا يناسب مذهب القائل
ممنوع قوله دل على انه ليس حقيقة فيه اي دلالة قطعية كما يدل
عليه الشهرة وكونه ظاهرا فيه هذا بعينه الاستعمال مندفع
بما عارضه من الادلة الدالة على ان الصيغة حقيقة في العموم
ولم يتعرض لدفعه لظهوره او تعرض لدفعه بقوله وعندنا ان
الحكيم الخ والواو للحال اي كيف لا يكون حقيقة في العموم وقد ثبت
عندنا ان الحكيم مطلقا او الحكيم تعالى اذا استعمل الخ وهذا دليل
المجاز في الخصوص والمعارض غالب فيما نحن فيه قوله وقد
قلنا عندنا في ذلك فقد قاله في هذا الفصل بقوله قيل لهم
لا نم انه يحسن الاستفهام في هذا الموضع على كل حال الخ ثم
بقوله قيل له المعلوم من مذهب اهل اللغة خلاف هذا قوله قد بينا
ان التاكيد الخ قد بينه في هذا الفصل بقوله واستدلوا ايضا على
ذلك بان قالوا وجدنا العموم قد اكد الخ قوله دليل على ان
بالاستغراق يعني استدل به من قال بالاستغراق وان

لم يكن دليله نياما ومراده ان توهم كونه دليلا على الاستغراق
اقرب من توهم كونه دليلا على الخصوص فانه ظاهر المنع
او المراد انه وان لم يصلح دليلا فانه يصلح منعا وحاصله منع
كون التاكيد عبثا مع انه اى الوكد عن المراد اذ به قصد دفع
توهم ارادة خلاف الظاهر وكونه تاكيدا يشعر بذلك ذرب
قوله ولو لزم بهذا الاعتبار اى بهذا النقض اجمالى لا تفصيلى لعلم
خلاف الفرض وارتكاب خلاف الظاهر ليس فى موضع
لا يدل على جواز ارتكابه فى كل موضع لانا نقول ايضا كما نحن فيه
ايضا ادل على وجوب ارتكابه اذ المقصود بالنقض بها
دفع دلالة الدليل دلالة قطعية قوله لو قصد به اى بالعام الاستغراق
قوله ونحن لا نقول ذلك اى فى الاستثناء ونحن مع هذه
نفى فصل فى ان العموم اذا خص كان مجازا قوله وليس كذلك
لفظ العموم اى المقصود به دفع قياسه على تعداد الاسماء
صريحا بان لفظ العموم ليس نصا فى الاستغراق بحيث لا يجوز
التجوز فيه بقرينة بخلاف تعداد الاسماء قوله بما دلت عليه
من ان اه يعنى ان ادلتنا على تقدير تمامها يدل على افادة

الاستغراق فى الاخبار والاوامر معا قوله لما دل نصب اللام
وتشديد الميم كلمة شرط والدال على جزائه هذا فيكون هذا فى
قوله ولاجل هذا اشارة الى مجموع قوله فتى ورد الى قوله فحمل عليه و
ويجوز ان يكون بكسر اللام وتخفيف الميم فيكون كرارا اى الكشف
لقوله ولاجل هذا ويكون هذا اشارة الى مجرد قوله الا ان دل
دليل اه قوله او تصحيحا لمذهب الخصم المراد بالخصم المعتزلة والخوارج
حيث قالوا ان كل مرتكب لكبيرة بلا توبة مخلد فى النار ان
لم يكن مع الاصرار وتصحيح مذهب الخصم تجويزه مع تجويز نحو هذا
هذا المذهب قوله واما من فرق اه هذا الفارق يسلم كون
الصيغ ظاهرة فى العموم مطلقا كما يدل عليه الادلة السابقة
لكن يجوز استعمال العام فى الخاص فى الاخبار بدون نصب
قرينة لتوهم انه لا مفسدة فيه قوله والخبر يوجب هيهنا
نسب الايجاب الى الخبر كنسبته الى الامر اشارة الى ان مقتضى
كل خبر وجوب الاعتقاد وليس مختصا باخبار الله تعالى حتى يحتاج
الى التمسك بورود تكليف على حدة بوجوب الاعتقاد شرعا
قوله الى اباحة الجهل والاعتقاد الذى اه اذ استعمل العام واراد به

الخاص ولم ينصب قرينة عليه يلزم اباحة الجهل اى اعتقاد
الشيء على خلاف ما هو به واذا استعمل العام واراد به الاستغراق
يلزم اباحة الاعتقاد الذى لا يؤمن كونه جهلا على مذهب الخصم
لتجويزه ارادة الخاص منه بدون نصب قرينة لا يقال
ان اريد بالاعتقاد الجازم فلزوم اباحته ممنوع الا اذا ثبت
ان ظاهر الكتاب مع عدم قرينة صارفة يفيد القطع ولم يثبت
بعد وان اريد الاعم فقبح اباحته ممنوع كما فى الاجتهادات
وغيرها من الظنيات لانا نختار الشق الثانى ونمنع معلوميته عقلا كما
يظهر مما فى الكافى فى كتاب التوحيد فى الحديث الاول من
الباب الاول من قول ابى عبد الله عليه السلم وهل يجد العاقل
الا يعرف وما سلم فيه جوازه فانما هو للضرورة وعدم
امكان التخلص منه الى الجزم فهو كاكل الميتة فى المخمصة ولهذا
يثبت ان ظاهر الكتاب والسنة ايضا مع عدم قرينة صارفة
يفيد القطع وانما قال اباحة الجهل والاعتقاد دون وجوبهما
اما لان مجرد الخبر لا يقتضى وجوب الاعتقاد بما اريد منه
لا بالظاهر وان لم يرد لكن يقتضى اباحة اعتقاد ظاهره فانه

لو كان قبيحا لزم الاغراء بالقبيح بوضعه فى موضع المطلوب
وهذا فى الصورة الاولى واما لان الذى يقتضيه الخبر من وجوب
الاعتقاد ليس وجوبا مصطلحا بل ولا يقتضى الشرعية الصالحة لانه
لا ثبات فاعله كما لا يخفى فانما يقتضى اباحة المطلوب بمعنى
لا حرج فى فعله وهذا جار فى الصورة الاولى والثانية ان
قلت قوله تعالى فى سورة الانفال واذ يريكهم الله فى منامك
قليلا الى قوله واذ يريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا ويقللكم
فى اعينهم الاية يدل على اباحة الجهل قلت يجب تاويل الظاهر
بالقاطع العقلى ويحتمل ان يكون التقليل فى النوم ليعلم بالتعبير
انهم مغلوبون سواء علم عليه السلم عددهم فى نفس الامر ام
لا وان يراد بالتقليل فى اراءتهم على ما هم عليه من القلة
فى نفس الامر او حجب بعضهم بعضا مع علمهم بعددهم الواقعى
فانه يوجب نوع جرأة ودفع خوف ناش عن توهم
ولا بالتكثير اراءتهم على وضع يرون كانهم فى راى العين اضعافهم
بان لا يحجب بعضهم بعضا او يكونوا فى علو او نحو ذلك مع
علمهم بعددهم الواقعى فانه يوجب نوع خوف من الواهمة

وامثال هذه مجربات في الحروب والوقايع تدبر قوله
قدس سره هذا اذا لم يكن هناك ما ينبغي ان يستثنى دخوله
تعريف الجنس وقيل ايضا فانه جائز عنده كما سيصرح به
بقوله فلسنا نمنع من ان ذلك قد يراد ولعله لم يذكره لندرته
بالنسبة الى العهد قوله قال ابو علي مثل ذلك لانه قال اشتمل كذلك
لانه لم يقل بذلك حقيقة فانه ذهب الى ان الجمع مثلا موضوع
للقدر المشترك بين الخصوص والاستغراق الا انه جعل عدم
قرينة الخصوص قرينة للاستغراق كما سيجئ في بيان دليله
قوله وقال ابو هاشم الظاهر هذه العبارة ان ابا هاشم
ذهب الى انها حقيقة في تعريف الجنس وفي العهد ومجاز في
الاستغراق ويحتمل ان يراد ان ابا هاشم حكم بكونها
مجازا في الاستغراق وتوقف في كونها حقيقة في الجنس
او مجازا وكذا توقف في العهد وظاهر قول المص فيما بعد
الذي اختاره ابو هاشم ان ابا هاشم حكم بكونها حقيقة
في تعريف الجنس مجازا في العهد والاستغراق قوله خاصية
اي منفردا عما سواه اي على قوله مخرج الزجر اي زجر الناس

ع

عن الاقدام الى السرقة والفجور والشرك والزجر حاصل في
كون الحكم على كل واحد مع الاجتماع كما هو حاصل في كل واحد
مع الانفراد قوله وفي الناس من قال انه حمل كلامه على
الجنس من حيث هو لا يمكن تصوره ولذا دفعه بما سيجئ من ورود
فباطل لانا نحن نعلم انه وقوله وقيل ايضا على ذلك ويمكن
حمل كلامه على انه متصور لكن لا يزيد عليه بادخال اللام عليه معنى
يسمى التعريف لانه ممتاز بذاته عما عداه فلا يندفع بما
سيجئ بل يلحق في الفرق بين اسد واسامة من ان الجنس
الممتاز عما عداه قد يؤخذ لا من حيث انه ممتاز وان كان
ممتازا في نفس الامر وقد يؤخذ من حيث الامتياز والتشخص
الذهني وهذا معنى زائد على الاول باعتباره يسمى معرفة
ويمكن حمل الدفع الاول على هذا قوله من قال بالعموم اي
بان للعموم صيغة تخصه قوله في هذه الالفاظ متعلق بالطرف
بالخلاف قوله ولا دليل على ذلك اي ارادة الجنس في بعض
الاحوال قوله لانا نحن نعلم الى قوله ما يتعلق به ثم انه يشعر
بارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس كما لا يخفى قوله ويدل

ايضا على ذلك الخ اي على كون الجنس من حيث هو مقصودا
قوله على القليل والكثير اي على القدر المشترك بينهما وهو الجنس
من حيث هو قوله لانه بنفسه يدل على القليل والكثير الخ
ظاهره ان مفرده يدل على معنى الجمع وليس كذلك فالمراد
ان مفرده يدل على معنى لا يمكن التكرار فيه وهو الجنس من
حيث هو المشترك بين القليل والكثير والجمع ان لم يقصد
به تكرار المفرد فيثبت نفي قوله بنفسه انه يدل على الجنس دون
اللام او شيء آخر ينضم اليه حتى يمكن سلبه عنه اذا اريد جمعه
فيصير جمعه عبثا قوله وانما الجنس الخ يعني ان جمع اسم الجنس
انما يحسن اذا كان هناك اجناس مختلفة وكان اسم الجنس
موصوفا لواحد منها لا بعينه فحينئذ يمكن التكرار في مفرده ويستفاد
بالجمع اجناس مختلفة لكن لم يتحقق في اللغة بهذه الصورة
فجمع اسم الجنس غير مطلق على الحقيقة هذا ان اريد نفي
جمع اسم الجنس على الحقيقة وان اريد نفيه مطلقا فقوله وانما
يحسن الخ مسلم لا استعمل حقيقة ويصير حاصله انه يتصور جمعه
اذا حمل مفرده على نوع من الجنس مجازا او حمل على المسمى

بهذا

بهذا الاسم اذا كان مشتركا لفظيا من اجناس مختلفة كما
في جمع زيد على الزيدين وقوله ولا يدل بعضها على بعض
اي ولا يستلزم بعض بعضا فيكون اللفظ الدال على بعض
دالا بالالتزام على الآخر وهو عطف تفسير لاختلاف الاجناس
ويحتمله جعله تقييدا آخر قوله ولا يجب من حيث انه ليس
بهذا التكرار الخ قوله سابقا ولا يدل ذلك على ايجاب حملها
عليه ابدا الخ لان المقصود بالسابق نفي دلالة الاستعمال
على ظهوره في المستعمل فيه والمقصود بهذا النفي دلالة الاستعمال
على عدم ظهوره في غيره قوله فقد ثبت انه حقيقة في الاستغراق
الخ يعني اما بان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما او كونه
موضوعا للاستغراق ويكون حقيقة في اقل الجمع لا بشرط لا
كما سيجيء ثم في فصل في ان العموم اذا خص كان مجازا
بقوله وذلك انا لم نقل انه يصير مجازا الشادله لماذكر
قوله فاذا كان كذلك الخ هذا ممنوع قوله وقال ابن الخ
هذا الخ تاييد للسابق اذ دليل غير جيد والمعارض به اعني
الاظهر ليس قوله لانه مقطوع به الخ هذا تقوية لمعارضة على

على دليل الخصم قوله والمعتمد عندي هو الاول اي دليل الوقف
على لكن بعد انضمام مقدمات اليه كما سيحققه المص بقوله واعلم
ان الذي اعتبرناه الى ويحتمل ان يراد بالاول كونه للاستغراق
لكن لا بدليل اي على ما سبق من دليل الاستغراق قوله
وكل ذلك فاسد اي محال اما الاول فظاهر واما الثاني
فان اريد بالجموع جموع العالم فهو فاسد لجواز ذلك وان
اريد بالجموع الجموع المتحدة مع الجمع الذي كلامنا فيه فجاز
ان يكون الرجال ثلاثة لا لكل رجال فاستحالته انما
يكون مخصوصا ببعض المواضع لقرينة استحالة تعلق الحكم به ولا
ينفع المستدل وتحقق الاحتمالين في الثاني لم يتعرض المحشي
له واحاله على الجواب الاول لانه ان ثبت استحالة تكثير
المتناهي والا لا ينفع المستدل فتدبر قوله اكثرها في هذا اشارة
الى توجه منع وان كان سنده فاسدا وهو ان استحالة الموضوع
له لا ينافي الوضع فتدبر قوله وانما استدللنا على انه حقيقة في
الثلثة اي لا بشرط فانه ليس يصح ان يقيد حقيقة اذا
اخذت بشرط لا فالمراد بقوله من ان يفيد الاستغراق

ايضا حقيقة ان يفيده في وقت افراد اقل الجمع وهو الثلثة
قوله لضرب من الاعتبار فانه يحمل على الاستغراق
باعتبار انه كل الموضوع له ويحمل على اقل الجمع لا بشرط باعتبار
انه داخل في الموضوع له قوله واعلم ان الذي اعتبرناه الى
انه الشروع في دليل آخر على افادة الجمع للاستغراق
سوى دليل الاستثناء بحث الكن لما دليل استدلال الى على
انه كما هو المراد هو تحقيق ما سبق وهو كون الجمع حقيقة في الثلثة
وقوله فاذا ثبت كونها الى الشروع في الدليل الآخر قوله
رد على اصحاب الخصوص انما لم يذكر اصحاب الوقف لان
ابطال الخصوص ابطال الوقف ايضا وان لم يكن ابطال
دليل الخصوص ابطالا لدليل الوقف قوله لا نعلم اريد بهما
العهد او تعريف الجنس الى عدم العلم بكون لفظ للعهد يستلزم
العلم بعدمه كما لا يخفى وكذلك عدم العلم بكون الجمع لتعريف
الجنس فانه لو اريد الجنس لكان الجمع لغوا لتادية المفرد فلا
حاجة الى ان يقال ان المراد بعدم العلم العلم بالعدم ويكون
تخصيصا للمدعى فتدبر قوله قدس سره فصل في ان اقل

الجمع اهواى بحسب الحقيقة اللغوية اذ لا شك فى استعمال
الجمع فى التثنية فى الجملة نحو فقد صغت قلوبكما **قوله** قالوا التثنية
بكون بالالف والنون اه اقتصر على ما لا نزاع فيه اذ هو الاصل
وحاصله قريب مما مر فى كون صيغة افعل حقيقة فى الامر يعنى
ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع كفرقهم بين الواحد والتثنية
فانهم قالوا التثنية كذا والجمع كذا فلو كان التثنية جمعا اى يستعمل
فيه صيغة الجمع لما صح الحصر فى قولهم التثنية كذا وهذا مبنى على
ان مرادهم بالتثنية اللفظ المستعمل فى الاثنين مطلقا لا الاثنين
بشرط لا تدبر **قوله** والجمع يكون بالواو لم يذكر النون اختصارا
وهذا فى جمع المذكر السالم **قوله** والالف والتاء وهذا فى
جمع المؤنث السالم **قوله** يقولون للاثنين افعلا اى لا
يقولون لهما افعلوا وحاصله دعوى تبادر افعلوا فى غير الاثنين
وعلى مذهب الخصم ينبغى ان لا يكون بين التثنية والجمع فرق
فى استعمال افعلوا **قوله** بل يقولون رجلان اى يقولون بعد
الزام المطيل اثنان رجلان ولا يقولون اثنان رجال
التثنية **قوله** ان احكام التثنية اه اراد باحكام التثنية استعمال

مثل فعلا وافعلا ونحوهما وباحكام الاثنين استعمال الجمع فى مثل
وافعلا ونحوهما **قوله** خلافا فى عبارة اى فى لفظ جمع ولیس
ثمارتها فيه بهنا فلا يعتد به بهنا ويسلط العلم على ما اقله
اثنان فى فصل فى ذكر غاية ما يخص العموم اليها **قوله** فينبغى ان
يحمل الخبر عليهما اى على احد المعنيين المذكورين للخبر **قوله** فلو زمها
قالوه اى اتباع الاستعمال بدون التفات الى الدليل الصارف
الدال على كونه مجازا كما مر من ابن التثنية **قوله** قدس سره
فصل فى معنى قولنا ان العموم مخصوص المقصود اولا بهذا
الفصل بيان المعانى التى يستعمل فيها لفظ التخصيص ومنصرفاته
والاستدلال على كون المخصوص مجازا مذكور بالتقريب ولذا
يكرره فى الفصل الآتى بعده **قوله** وان اسم تعالى معطوف على
معنى **قوله** هو انه استعمل اه فيه بحث يجىء تحقيقه فى الفصل
الذى بعده ان شاء الله تعالى **قوله** وذلك مجاز هذا الكلام لقف
وليس بمعنى بيان معنى التخصيص وقوله لان حقيقة المجاز بيان
فيه دليل عليه وقوله لانا قد دللنا دليل على الدليل فقوله
ونسميه ذلك المخصوص اه جملة معترضة ذكرت للتصوير **قوله**

مخاطب بالخصوص على لفظ اسم الفاعل والمراد بالخصوص
اللفظ المستعمل في الخصوص حقيقة قوله ولا انه خص الخطاب اذ المراد
به انه اي اللفظ مستعمل في الخصوص حقيقة وهذا لا ينافي جواز
ان يقال انه خص العموم قوله علم من حاله على لفظ المعلوم وضمير
علم لفلان وضمير حاله للعموم قوله فيما بعد اي في فصل في
ذكر الحق بالعموم وليس منه وما اخرج منه وهو منه او في فصل
في ذكر المخصص في الحقيقة والمخصص في المعنى قوله ان العام المخصوص
اي بالمعنى الاول قوله المراد باللفظ بعض ما يتناوله ينبغي
ان يراد ارادة البعض في الحكم او الاعم منه ومن الاستعمال
ليحمل الخبر على مذهبه قوله ولان التخصيص اه هذا الفرق وما
بعده متفرع على الفرق بين الحدين وحاصله ان التخصيص يدل
على ان المخصص به ليس مرادا في حال الخطاب والنسخ يدل
على ان المنسوخ به مراد في حال الخطاب ولا ينافي هذا تعلق النسخ
بما تعلق به التخصيص وهذا الفرق يدل على تباينهما صدقا وسيجيء
تحقيق هذا الفرق في نسخ الامر المقيد بالتابيد في فصل في
ذكر حقيقة النسخ ان شاء الله تعالى قوله لجواز ذلك الفعل لاتفاق

يجي

تراخيهما عن الخطاب الاول قوله والادلة المستنبطة يدخل فيها الاستصحاب
والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها قوله بعض ما يقع به النسخ
كالادلة المتراخية عن الخطاب للزوم الاغراء بالجهل في تاخر
المخصص دون تاخر الناسخ لان المنسوخ لا يدل على عدم استمراره
بان ينسخ لا نصا ولا ظاهرا حتى يلزم الاغراء بالقبيح وسيجيء تحقيقه
في نسخ الامر المقيد بالتابيد وهذا ايضا يدل على تباينهما صدقا
قوله وكون النسخ في المعنى تخصيصا هذا بظاهره مناف لما سبق
من تباينهما صدقا فنقول ان المراد بالمعنى عمدة ما يعتبر في المفهوم
كما سيجيء في فصل في ذكر حقيقة النسخ وفي فصل في نسخ الكتاب
بالكتاب من ان معنى النسخ قد يقع بدليل العقل مع انه
يعتبر في مفهوم النسخ كون الناسخ دليلا شرعيا والمراد
بقوله تخصيص للاوقات انه يتحقق فيه معنى التخصيص وبقوله
لا يوجب انه تخصيص انه لا يوجب كونه تخصيصا حقيقة واما
قوله لانه اخص منه والتخصيص اعم فهو متعلق بالمعنى والمراد
به ان التخصيص الحقيقي المصطلح اخص من معنى التخصيص
المذكور ومعنى التخصيص اعم منه والداخل في الاعم لا يجب

وخوله في الاخص قوله وجب ان يجوز الخ اي يعلم انتفاء
المانع العقلي هنا قوله كما انه يجوز الخ يحتمل ان يكون توضيحا لمعنى
الشرطية وان يكون دليلا عليها بدعوى انتفاء الفرق من
البحث عنه وبين المذكورات في تحقق المانع واشتراكه
قوله ويستثنى منه الخ ظاهره ان جواز صدور الاستثناء منفصلا
عنه او هو بديهي وهذا الدليل مبني على العلم بانتفاء الفرق من
صورة الاستثناء وغيرها قوله وليس لاحد ان يقول الخ
ان قرر هذا معارضة بان يقاس الفرق بينا وبينه لعدم المانع في
في استعمال العام في الخاص على الفرق بينا وبينه في
الاخبار والامر فالجواب بمنع ظهور الاوان قرر منعا مع
سند على الشرطية المذكورة في الدليل الاول فجوابه انه مكابرة
ومنع للبديهي قوله قدس سره فصل في ان العموم اذا خص
كان مجازا اولا به يعلم ذلك وحصر الادلة الظاهر ان يقول
وما به يحصل ذلك اي كونه خاصا ليكون البحث عما به يصير العام
خاصا مذكورا في العنوان ويحتمل بعيدا ان يكون ذو حصر الادلة
عطف تفسير فلا يكون البحث المذكور مذكورا في العنوان قوله

وذهب

وذهب ابو عبد الله البصري الخ يحتمل ان يراد باللفظ المتصل
ما كان جزءا من الكلام كما ذهب اليه بعض واختاره السيد
المرتضى في الذريعة واستدل عليه بما سيذكره المصنف بقوله
فان قيل الشرط ليس الكلام الخ ويحتمل ان يراد به اعم من ان
يكون جزءا منه او خارجا متصلا به وهو الظاهر مما سيذكره المصنف
بقوله على ان هذا يوجب الخ وبقوله فان تعاطوا الفرق الخ
من المفصلين من ذهب الى انه يصير مجازا الا ان يخص
بدليل لفظي متصل به او منفصل اذا كان لفظا فقيل انه
حقيقة في الاستثناء مجاز فيما عداه من المخصصات المنفصلة
وهو تحكم ظاهر ثم اعلم ان كون عشرة الا ثلثة في قولنا له
على عشرة الا ثلثة مستعملا حقيقة يتصور على وجهين الاول
وهو الظاهر من سياق عبارة المصنف ان يكون مجموع قولنا
عشرة الا ثلثة مستعملا في السبعة حقيقة وهو الذي نقل انه مذهب
القاضي ابو بكر وجعل مثل استعمال سبع واربع وثمان
في تسع عشرة في قول الشاعر بنت سبع واربع وثمان
وهذا انما يتصور بكون عشرة مستعملة في معناها وكذا الا

عنه واليه يشير المصنف بقوله فكذلك لا يلزم في العموم
اذا خص بدليل متصل به او منفصل م

وكذا ثمة ويعلم من اخراج ثمة من عشرة من حيث الحكم
ان السبعة مسند اليها لا بان يكون لفظ من الفاظ عشرة
الا ثمة مستعملا في السبعة ولا بان يكون المجموع مستعملا فيها
وهذا الفرق بين ما قيل في ارجاع الاحتمال الثاني الى الاول
او الى القول بالمجاز من ان السبعة مرادة في هذا التركيب فان
في هذا التركيب حقيقة في عشرة وصفت بانها اخرج منها
ثمة كان مجازا في السبعة من باب التخصيص فهو القول بالمجاز
وان فهنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فهو
الاحتمال الاول فتنبه انه ان اريد ان السبعة مرادة من حيث
استعمل فيها لفظ فهو غير متفق عليه وان اريد انها مرادة
من حيث الحكم فلا يفيده لانه تصور الترام شيء ثالث في الترديد
كما يظهر من تقريرنا الاحتمال الثاني قوله فينبغي اذا استعملت فيه
دون الاستغراق اي انما يقد به يطويه اي لكن استعملت فيه
دون الاستغراق وهذا انما يتم لو ثبت مقدمتان الاولى
ان المخصص في نحو قولنا له علي عشرة الا ثلثة صفة للحكم فليس
شرطا للمسند اليه فيبطل الاحتمال الاول من احتمالي كونه حقيقة

لكما

لكما مر والثانية ان كل مراد من اللفظ يجب ان يستعمل اللفظ
فيه فيبطل الاحتمال الثاني هذا وهو مبني على ان المعتبر في مفهوم التخصيص
العموم كونه مستعملا في بعض ما وضع له دون بعض كما هو
ما سبق في الفصل السابق فتنبه ان هذا ممنوع بل هو شبيه
المصادرة على المطلوب قوله وليس لاحد له هذا معارضة
يمكن جعله مفادا وسند اخيرا كان قوله تناوله اي لم يكن تناوله
وعلى هذا احمل قولهم غيرنا وضعت له في تعريف المجاز قوله
وذلك انا لم نقل له لا يخفى ان جعل مراد المعترض انه ليس مجازا
من حيث الثاني وان كان مجازا من حيثية اخرى كما
يظهر ما قيل في توجيه مذهب الحنابلة من كونه حقيقة موافقا
لما قيل قبله في رد دليل المجازية يفضي الى كون النزاع لفظيا
وسعي الكلام في اطلاق اسم الحقيقة عليه من هذه الحيثية وانه غير جار
قوله كانه استعمل في غير ما وضع له حاصله ان المراد بغير ما
وضع له في تعريف المجاز ما يشمل مغايرة الجزء للكل كما هو
المتبادر فجزء ما وضع له كانه ما لم يوضع له اصلا في دخوله في
التعريف قوله فان قيل لا يمكن تقرير هذا النقض اجمالا

الكل مجموع من حيث المجموع استعمال عشرة في السبعة
التي هي المسند اليها الثانية لا اذا استعمل المجموع
من حيث المجموع في سبعة لا حقيقة ولا مجاز ا
ل استعمل عشرة من حيث المجموع كذا الا
وكذا قمسه م

او معناه الهم قرره المسند الا من الخصم على ما هو مقتضى
لما يظهر من الذريعة فهي الجواب بني اولا على كونه من الخصم الاول
واجاب بجواب مختصين به ثم بني على كونه من الخصم الثاني
في قوله ونحن نجيب عن جميع ذلك واجاب بجواب مشترك بين
بينه وبين الخصم الاول فاندفع توهم التكرار باعادة في
الثاني من الثاني وما ذكره المص في الجواب عن تعلم الحجاب
اذا قرر نقصانا ومعنى بادنى تامل قوله نحو الخبر الخ فانه زاد
في المبتدا كونه مخبرا عنه قوله من حرف شرط فانها زادت
في الجملة معنى الشرط او المراد زادت فيها او نقصت عنها
كونها اخبارا وعلى هذا القياس الباقي قوله فانها كان لك
يمكن منع كون المبتدا مستعملا فيما زاد فيه من كونه مخبرا عنه
لا بانفراده ولا مع الخبر بل هو انما يفهم من التركيب الخبري
قوله لان المبتدا الخ حاصله ان المبتدا لم يستعمل فيما زاد على
معناه حين الانفراد وكذا الخبر بل استعمل مجموعهما في النسبة
الخبرية فكل منهما بالنسبة الى هذا المعنى كزاء زيد والمجموع حقيقة
فيه فقوله لا يفيد شيئا اي شيئا من الامر الزائد وهو النسبة

الخبرية

الخبرية قوله وليس كذلك القول في العموم الخ حاصله انه لم
يزد في العموم معنى من المعاني لكون لفظ العموم بالنسبة اليه
كزاء زيد فانه مستقل في افادته ووضعه في افادة كل
جزء من اجزائه ووضع لفقره على جزء منه لا يصيره بالنسبة
اليه كزاء زيد فلا نعم ان يجعله مناطا الفرق قوله فاما الحروف
الداخلة الخ حاصله ان زيادة معنى في جملة لزيادة لفظ على
الفاظها لا يصير الجملة مجازا لكن يصير النقصان زيادة اللفظ
قوله ان كانت خبرية الخ تفسير للتغيير قوله من زيادة الى
نقصان الخ لا يقال يفهم منها قبل دخول هذه الحروف النسبة
التامة الخبرية وبعد دخولها لا يفهم فقد زادت فيها معنى ونقصت
عنها معنى آخر فهي وان لم يصير مجازا باعتبار الزيادة
كما ذكرتم لكن يصير باعتبار النقصان مجازا لانا نقول لا نم
انا سلمناه في المبتدا والخبر على سبيل الشرك والاستظهار
من دلالة لفظيهما على النسبة التامة الخبرية بل الدال على النسبة
التامة فيها التركيب الخبري ويعتبر في مفهومه الخلو عن الحروف
المذكورة فالنقصان فيما نحن فيه في المعنى انما هو النقصان

في الدال فلا يصير مجازا نعم يلزم ان يكون مجازا اذا شرب العبد كله
نصفه وسلب زيد ثوبه مجازا ولا باس به قوله فهو قصد الحاكم
بكسر الكاف اي المتكلم وانما حصر التخصيص في القصد مع
ان لا اطلاق اللفظ دخلا فيه لان الاطلاق مشترك بين
كونه عاما وخاصا قوله فالارادة اي قبل الاستعمال قوله
يختلج اي الاستعمال اذ هو في الاستعمال قوله ان يقصد في
اي الى ان يقصد حين الاستعمال قوله الى ذلك اي الى
ما وضع له بان يقصد بالاطلاق افهام الكل مع قوله لان
التخصيص مضاف الى المتكلم اي فعل من افعاله لانه في الاصطلاح
استعمال العام في بعض مسمياته عند الاكثر ومنهم لم او اخراج
بعض مسميات العام عن حكمه عند بعض وكلاهما فعل المتكلم
قوله سقط اي وقع ونزل قوله لان الظاهر لانه قوله قد
احتاج الى ما قاله اي قبله ما قاله قوله على ما بناه من ان التخصيص
حقيقة فعل المتكلم قوله اوجبوا العمل اي لا لكل او جنابة قوله قدس
سره فصل في ذكر جمل من احكام الاستثناء الجمل بضم الجيم وفتح
الميم المخففة جمع جملة بالضم بمعنى مجمل قوله يجوز تأخيره عن حال

الخطاب

الخطاب اي بدون مانع من سعال او تنفس ولا تتوهمن انه
يجوز ابن عباس التأخير لغة بدون نية حين الخطاب او
يجوز الاكتفاء بالنية بدون تلفظ بالاستثناء الا متصلا ولا منفصلا
لانه مع انه من المتهافت من الكلام يكذب الاول انه لا فص
في الاستثناء لغة اتفاقا والثاني كون الملحق بلا قرينة فلغو لغة
فلا يرد على ابن عباس قوله عليه السلام من حلف على شيء ثم
راى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه لان قوله عليه السلام
ثم راى يدل على عدم نية الاستثناء على انه خبر واحد ولا يرد
عليه ايضا جميع الاقرارات والطلاق والعتق لانها تحمل
على الظاهر والظاهر حين الانفصال عدم نية الاستثناء
لاصالة عدم وروده وان ورد اخبار انه قوله من قوله
الجارة لابتداء او للتبعيض ولا يرد على الثاني ان ابن عباس
عربي فيتبع لانه انما يتبع لو لم يدل دليل على خلافه قوله ان اهل
اللغة الى آخره حاصله ان اهل اللغة لا يفرقون بين المقدم والمؤخر
في هذا الحكم لكن المقدم ليس باستثناء فالمؤخر مثله فاندفع
ما يمكن ان يتوهم من ان دعوى ان اهل اللغة لا يعدون

ما انفصل عن الكلام الاستثنائي كلم المصادرة على المطلوب
قوله متى كان على ما ذكر يفيد كانه اشارة الى انه يمكن
دعوى ان احتياج اجزاء الكلام في ربط بعضها الى بعض
الى كلام آخر باطل لغة قوله عبارة لا يحسن الا بعد تسليم
الاعتراض والعدول الى ادلة اخرى وان كان اثبات
وهو قوله على ان الذي لا يصلح دفع الاعتراض ايضا بعد
قوله لا يجوز ان يتاخر الا انما يفيد في المقام عدم الجواز لغة
وهو ايضا مبين في فصل في ذكر جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب كما سيجيء ان شاء الله تعالى لكن ما له
هنا كيرجع الى الوجه الثاني هنا تدبر قوله لو حسن تاخير
الاستثناء لحسن حسن في الوصفين بصيغة المعلوم من باب
التفعيل قوله واذا ثبت ما قلنا الظاهر انه يجوز الاستثناء لا
بوجوب اتصاله على ان من حقه ذلك وهو مشكل قوله
بما بين ما لا يشير الى ان العدد في بابه والا فقد ذكر غيره
[illegible] فيعني الفا مشعر بافراده في دفع المصادرة في ذلك الباب
قوله انما يحسن الا يشعر بان استثناء المساوي جائز لا حسن

عنده قوله لانه بعض ادلة التخصيص مراده دعوى
عدم الفرق بينه وبين غيره من الادلة في جواز اخراج
الاكثر وعدم جوازه فلو لم يجز فيه لم يجز في غيره ايضا
وهو باطل بالاتفاق قوله وايضا اذا كان الاكثر يعني لم
يعتبر في حقيقة الاستثناء عند اهل اللغة قيد منع من كون المستثنى
اكثر فيجب تجويزه قوله لانا ليس كلام ما تنزل قول المخالف لم يوجد
مستعملا على قلة الاستعمال مع انه غير مراد له الظهور ان اصل
الاستعمال جائز لغة مبالغة في منع انه لم يستعمل اصلا لانه
وقع في القرآن وهو قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين قيل من هنا بيانية
لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم
بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو
ينتج الاكثر غاو وقيل عليه لا حاجة فيه الى اثبات كون
كلمة من للبيان بل يكفيه اثبات كون المتبعين اكثر وهو ظ
انتهى وفيه ان الغاوين لو كان اعم من المتبعين فاكثرة

المتبعض مع انه لا ينفع لجواز ان يكون العموم من وجه لا يمكن
اثباته بقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين قوله
وذلك لا خلاف في جوازه لم يعتد بخلاف الحنابلة والقاضي
او المراد عدم مخالفة الخصم فيه كما مر من اشعار عبارته به قوله
الا اليعافير اليعفور ظبي بلون التراب او هام وبعضهم الابل
والعيس الابل البيض يخالط بياضها شقرة قوله
فانه مجاز وذهب قوم الى انه حقيقة لا يخفى ان نسبة مفهوم
لفظ الاستثناء الى الا الحرفية واخواتها كنسبة مفهوم لفظ
التمني ولفظ الترجي الى ليت ولعل ولا فرق بينهما الا ان
التمني والترجي قد يفهمان من غير ليت ولعل كقولهم رحوت
منك كذا اذا اريد انشاء الترجي لا الاخبار ولا يخفى انه
لو اريد بيان تمام معنى حرف او حروف مترادفة سواء
كان حقيقيا او مجازيا لا يتيسر ذلك بتعريفها لان المعرف
يجب ان يكون صالحا لان يحمل عليه المعرف والحرف
غير صالح لان يحمل عليه فيجعل اما بتعريف امر صادق عليها
باعتبار تمام معناها منحصر فيها كلمة الاستثناء او حرف الاستثناء

وحرف التمني دون كلمة التمني لا شفاء الا الحصار او بتعريف
حاصل معناها اذا لم يفهم من غيرها ولا يكون التفاوت
بينهما الا بما يرجع الى الاسمية والحرفية كالاستثناء او الاستثناء
المتصل والاستثناء المنقطع اذا تقرر ذلك نقول اختلاف
العلماء انما هو في ان الا الحرفية واخواتها هل هي مجاز في
الاستثناء المنقطع او حقيقة وعلى الثاني هل هي مشتركة بين
المتصل والمنقطع لفظا او معنى فعلى الاولين لا يمكن جمع الاستثناء
المتصل والمنقطع في تعريف واحد لانه كجمع المختلفين كالخصيص
في حد تام واحد وقولهم على الثالث الاستثناء دال على مخالفة
كذا وكذا يحتمل ان يكون من قبيل التمحل الاول فيراد بالاستثناء
كلمة الاستثناء او الثاني فيجعل مصدرية والدلالة دلالية
على كذا فتدبر قوله لان فيه معنى من الكلام الاول يعني
علاقة المجاز هنا المشابهة لدخول المستثنى في معنى من
معاني الكلام الاول عام اي جزء من اجزاء الجملة الواقعة
قبل الاستثناء ولو جزءا مقدرا لكانه لم يلاحظ خصوصه
المذكور وجعل كالعدم وجعل هذا الجزء العام مستثنى منه

في مثال النفي كما في ليس في الدار احد الا زيد وظاهر لان النفي
عن العام المقدر نفي عن كل خاص فيشمل المستثنى واما في
نحو جاءني القوم الا حمارا فيحتاج الى تمحل آخر وهو تشبيه العموم
المنطقي بالعموم الاصولي او تقدير العام مما اصولنا كما
في ثاني وجهي قوله تعالى فسجد الملائكة وقال الطبرسي رحمه الله
في تفسير قوله تعالى في سورة النمل قل لا يعلم من في
السموات والارض الغيب الا الله الآية وجاز قوله
الا الله على لغة بني تميم في ما اتاني زيد الا عمرو وقول ان عمر
وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس واختير
هذا القول المعنى الى قولك ان كان الله ممن في السموات
والارض فهم من يعلم الغيب كما كان المعنى في البيت ان
كان اليعافير انيسا ففيها انيس فكان من جملة الملائكة بناء
على ان قسما منهم يسمى بالجن ويصير الاستثناء متصلا
ويكون ذلك حملا على المعنى كأنه قيل فسجد المأمورون بالسجود
كلهم اجمعون الا ابليس ولا يخفى ان الاستثناء يصير بهذا
التوجيه متصلا كما يقتضيه السياق اذ كان الامر في قوله نعم

قوله

ولا قد

واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم من قبيل الامر المتوجه الى
الرؤساء لقيام الدلالة على ان تابعيهم في حكمهم وكذلك
الخبر في قوله فسجد الملائكة وقال الطبرسي رحمه الله الا ابليس استثناء
منقطع عند من ذهب الى ان ابليس من الجن وكان من
الطوائف من الملائكة مغمورا بينهم ثم استثنى منهم استثناء
واحد منهم ويجوز ان يكون منقطعا انتهى قوله هذا قبل قد ان
المؤمنين الى الوجه الاول حمل الآية اخبارا او الاستثناء متصلا
واما في وجه ان الاصل المعروف كما في الذريعة جعلها بمعنى النهي
والا لبيت استثناء لا متصلا ولا منفصلا وانما هي بمعنى لكن
فكأنه قال تعالى لكن من قتل خطأ فحكمه كذا وكذا ولا يخفى انه
يأباه قوله تعالى متصلا به ومن قتل مؤمنا خطأ الآية الا
ان يحمل تكرارا لقوله الا خطأ وهو بعيد وفي الذريعة وجه يمكن
آخر وهو انه ليس له ان يقتل من يعلمه مؤمنا او يظنه كذلك
الا خطأ بان لا يحصل له امارة ظن ولا طريقة علم وقد جوز
الفقهاء ذلك فيمن يختلط بالكفار من المؤمنين اذا لم يتميز انتهى
ومع كون الاستثناء منقطعا عن النهي ويصح حمل الحديث عليه و

وتابعيهم مع الاكتفاء بذكر الرؤساء م

يمكن حمل ما عليه بمعنى النهي والاستثناء متصلا فان لفظ المؤمن حقيقة في المؤمن في نفس الامر سواء علم ايمانه او ظن ايمانه او ظن كفره او تحير فيهما وكذا لفظ قتل المؤمن يشمل حقيقة قتل كل واحد منهم فيستثنى منه من ظن انتفاء ايمانه او انتفاء اصابته ولو لم يستثن لم يجز اتباع الظن فيه ووجب التحرز عما يحتمل ان يكون فيه قتل المؤمن ولو احتمالا بعيدا وهذا ايضا يصح على المذهبين **قوله** وكذلك قوله لا عاصم تفسير هذه الاية من سورة هود ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم الله اي لا مكان من رحمه الله من المؤمنين يعني السفينة او لا عاصم اليوم الا الراحم وهو الله وقيل لا عاصم بمعنى لا ذا عصمة الا من رحمه الله كقولهم ماء دافق وعيشة راضية وقيل الا من رحم استثناء منقطع كانه قيل ولكن من رحمه الله فهو معصوم انتهى ويمكن كون الاستثناء متصلا وعاصم بمعنى مخلوق عاصم ومن رحم عبارة عن نوح ع فانه رحم ابنه اذ دعاه الى ركوب السفينة **قوله** كما يحسن ان يستثنى في الاقرار اي يعني اذا قال له علي عشرة الا دينارا الا يعد اقرارا

قال الطبرسي رحمه الله

بتسعة

بتسعة دنانير ويكلف تفسير العشرة ولو كان المنقطع مجازا لوجب حمله على ان المراد له علي عشرة دنانير الا دينارا فيعد اقرارا بتسعة دنانير وكذا لو قال له علي عشرة دراهم الا ثوبا يعد اقرارا بالعشرة دراهم ولا ينقص منه شيء بسبب الاستثناء ولو كان مجازا في المنقطع لوجب حمله على قيمة ثوب فينقص من العشرة دراهم شيء وفيه ان هذا انما يتم لو لم يكن المجاز في حمل الثوب على قيمة الثوب ابعد من ارتكاب الحمل على المنقطع **قوله** لان هذه طريقة القياس اي ان ادعى العلم بانتفاء الفرق بين الاقرار وغيره في هذا الحكم ونفيه حتى يصير القياس عقليا لكنه ممنوع **قوله** لا يحسن ان يستثنى فيه من غير جنسه اي فلا نسلم ان المثال الاول لا يعد اقرارا بتسعة دنانير وان المثال الثاني اقرار بالعشرة دراهم كملا **قوله** من اجماع اي في تمهيد القواعد هذه القاعدة ذكرت في باب الاقرار كما اذا قال له علي الف الا ثلثة دراهم فان له تفسير الالف بما اراد بلا خلاف ولا يكون تفسير المستثنى تفسيرا للمستثنى منه وشبهة قيام الاحتمال فيما خالف الاصل

اذ الاصل براءة الذمة عما زاد على ذلك **قوله** بجوازه اي ووقوعه
وقوله وجعلنا الضمير له **قوله** قدس سره فصل في ان الاستثناء
اذا تعقب جملا كثيرة هل يرجع الى جميعها او الى الاخيرة لم يذكر
الوقف اشارة الى ضعفه جدا كما يشير اليه ايضا قوله وهذه
شبهة من خالف وقال بالوقف في ذلك **قوله** ونقف
ذلك انه اي رجوعه الى ما تقدمها كما يقف كل مشترك على
البيان وعند ابي الحسن يقف كما يقف المجاز على
البيان **قوله** رايت زيدا وعمرا وخالدا انما كان هذا
مما نحن فيه مع ان فيه عطف المفردات لان عطف
المفردات في حكم عطف الجمل فكانه قيل رايت زيدا ورايت
عمرا ورايت خالدا وحاصله ان حقيقة العطف تقتضي كون
المتعاطفات كالمذكور بلفظ واحد فلا يرد عليه كون
المفردات غير محل النزاع وعدم امكان قولك ضربت
بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان في لفظ واحد في الجمل
الصريحة وعدم امكان جمع قولك اضرب الذين هم
قتلة وسراق وزناة في المفردات الراجعة الى الجمل

تدبر ونظير هذا الاستدلال ما مر في باب ان العموم له صيغة
من ان الاستثناء من الاعداد يقتضي وجوب دخول
المستثنى في المستثنى منه فينبغي ان يكون حقيقة الاستثناء
كذلك والقول بان هيئة تركيب الاستثناء بعد الجمل غير هيئة
تركيب الاستثناء بعد المفردات متهافت من جهات
ويمكن دفع الدليل بالحل بان يقال لا نسلم ان الاستثناء
المتنازع فيه مذكور في الحقيقة بعد ما هو كانه مذكور بلفظ واحد
وفي حكم الجملة الواحدة وانما يكون كذلك لو كان خارجا عن
المتعاطفات جميعا وهو مع جواز كونه خارجا من الاخيرة فهو حجة
ما هو مذكور بلفظ واحد وبالمعارضة بان يقال الاستثناء
صارف للكلام عن الحقيقة الى المجاز فليقتصر على قدر الضرورة
وينقض بالشرط لكونه ليس بحقيقة **قوله** فان قيل الشرط
مقدر تقديره فلا يرجع حينئذ كان للاخيرة فلزم عليها فقط
دون الجميع فلا يصلح فارقا انتهى وفيه ان الشرط لو قدر
مقدما يصير الجملة جزاء والا كانت مقيدة بقيد سائر القيود
من الظرف والحال وغيرهما وعطف المقيد بقيد على ما ليس

مفيدا به جاز حسن بخلاف عطف الجزا على ما ليس جزاء او عطف
الجملة الشرطية المقدر شرطها اذ هو في صورة الجزا على ما ليس جزا
وهو لو كان جائزا فليس بحسن فالظاهر نفيه وهو المدعى قوله
قيل لهم لا نسلم ظاهره منع على المنع فيحمل على اللغوي او يحمل
على الوجه وبخلافه اي اضرابا عن المنع بعد استشعار كون
خارجا عن التوجيه فهو شروع في الاستدلال على بطلان
السند بان كل علية الوجود ثابت الى ان يدل دليل
على خلافه ولا دليل هنا وعلى هذا فقوله وليس مخالفة الاستثناء لا
لا يمكن ان يكون ايرادا للمنع على الدليل بسند آخر هو انه اشعار
بان ابطال السند الاول الاخص لا ينفع في دفع المنع و
تحريره ان مخالفة الاستثناء المشروط في جواز التقدم في
انه لا يدخل على المستقبل كما لم يوجب ان لا يكون حكم الاستثناء
حكمه عندكم في الرجوع الى الجمل فكذلك فيما قلناه من ان
الموافقة في العلة الجامعة لا يوجب الموافقة في الرجوع الى
الجمل وحاصله ان الدليل قياس في اللغة وهو غير مسموع
ولا يخفى ان في تقرير الامام حنبلهم التحقيق ان الامام رحمه الله حمل ما

الدليل

الدليل من قبيل القياس العقلي المشتمل على العلة الجامعة العقلية
وهو مفيد للقطع كما سيجيء في بحث القياس ان شاء الله تعالى
وكثيرا ما يستدل الامام بمثله على قواعد الاصول كما سيجيء في فصل
في ذكر تخصيص العموم بالقياس فهو يدعي ان حكم الاستثناء هنا
وهو تعلق الشرط بكل واحد من الجمل معلوم قطعا وكذا كون
عدم الاستقلال علة عقلية لتعلق بالجمل المتعاطفة بالواو
معلوم قطعا بديهة فيكون منعه مكابرة ولذا قرر قوله ان
قيل لهم السند لا لا والظاهر انه معارضة لدعوى البداهة
المطوية في كون عدم الاستقلال علة عقلية واورد المنع عليه
بقوله قيل لهم لا نسلم ثم تصدى بقوله وليس مخالفة له لدفع
معارضة منهم لاصل الدليل واستشهد في المنع بالشهور مع
انه في مرتبة المنع مبالغة في ظهور المنع تدبر ثم في العضد ولم
يجب بذلك ان يكون حكم الاستثناء حكمه والظاهر ان لا
يكون بزيادة حرف النفي والله اعلم قوله الاستثناء مشيئة
الله هو الا ان شاء الله وقد يطلق على ان شاء الله قوله
والعقلاء الى معه الظاهر ان منع عليته هنا ليس مكابرة لانها

لا تعلق لهذا الاستثناء بجملة دون جملة قوله واستدل الخ
حاصله ان التعيين لغير خلاف الاصل فيقتصر فيه على قدر
الضرورة قوله والجواب عن ذلك ان هذا اولا الخ
لا يندفع النقض بالشرط لانه موضع ضرورة للاجماع فخروجه
من مقتضى الاصل لا يستلزم خروج الاستثناء المختلف فيه
لانا نقول نعم انه لا يختص الشرط بشيء يصلح كونه مستندا
للاجماع الا عدم الاستقلال المتحقق في الاستثناء ايضا
كما مر والاثبات بقوله لانهم اي الحنفية في الاصل انه
لو تم دليلكم لما تحقق الاجماع في الشرط نعم يمكن ان يدفع البعض
بالاستثناء المشبه اياه به كما مر قوله فلم يصار الخ حاصله منع
كون التعيين لغير خلاف الاصل فيكفي الاحتمال في قوله واذا
لم يكن هنا كالخ فقد بر قوله والجواب عن ذلك من وجوه
اي الجواب الصحيح وغير الصحيح وان اريد الصحيح كان وجوه
جمعا مستعملا في التثنية وعلى الوجهين لا ينافي رد الجواب الاثبات
وهو قوله وقد اجاب الخ بقوله وهذا ليس بصحيح قوله ولا
رد دليله الخ هذا محض سؤال يتوجه على الجواب الثاني ولا

ينفع

ينفع المستدل قوله يوجب دخول واو العطف لان تقدير
واو العطف في موضع الاشتباه غير جائز او خلاف الظاهر
قوله لان المحال الخ هكذا ذكر السيد ايضا في الذريعة وفيه
ان الاستثناء من الجملة المنفية اثبات لبعض ونفي في
الاستثناء من الجملة المثبتة وتباين الحكمين من قبيل اختلاف
الجنسية التعليلية لا يقع في جواز اجتماع المتقابلين لا يقال
لو رجع الى الاخيرة فقط ايضا يلزم التناقض كما ذكرتم لان
الواحد الذي هو في ضمن الثلثة يعني في المثال المذكور بالاستثناء
الاول من المثبتة واثبت نفي بالاستثناء من الاستثناء
لانا نقول الاخراج والادخال ليس نفيا واثباتا لم
يقارن الحكم والحكم انما يعلم بالجزء الاخير من القضية وهو
فيما نحن فيه الاستثناء الثاني فالاستثناء الاول ليس نفيا
انما هو اخراج فقط بل ربما امكن ان يقال ليس اخراجا
ايضا بل هو تصور للاخراج قوله وقد استدل الخ وايضا
استدل على رجوعه الى الجميع بلزوم كثرة المجاز ولا محذور فيه
مع قيام امر من الادلة ونقضه السيد في الذريعة بالشرط

وايضا يمكن الاستدلال عليه بلزوم تاخير بيان العموم عن وقت الحاجة لانه لا محذور فيه مع اتصال الكلام ولو بالعطف كما سيصرح به المصنف في آخر فصل في ان الشرط والاستثناء اذا تعلق ببعض ما دخل تحته العموم **قوله** انا نعلم بدليل آخر لان الموافق انما يسلم فيما فيه دليل وليس الاصل في الالفاظ الحقيقة كما مر في المقول اي التعويل على الوجدان اي وجدان الاستعمال فيما يوافق مذهبنا لا يمكن لامكان المنع المذكور **قوله** لانه يعارض الاولى ولانه حتى يكون معارضة بعد المنع **قوله** يخالف لرأي وجود المستعمل فيما يوافق المذهب الآخر **قوله** وهذه اي المعارضة مستندة اذ عنده ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قوله** بالوقف اي بالاشتراك لفظا الذي ذهب اليه سيدنا المرتضى لانه بمعنى لا ادري **قوله** قدس سره فصل في ذكر جملة من احكام الشرط وتخصيص العموم به المراد بالعموم عموم الاحوال المفهوم من الجملة التي فيها الشرط **قوله** من حكم الشرط انه في الذريعة من حق الشرط والمراد من شأنه والغالب فيه لان الماضي لا ينحصر في تحقق الوجود بل

قد يكون محض العدم كقوله تعالى لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم وكقوله تعالى لو شئت لاكرمتك وقد يكون مشكوكا فيه كقولك ان كان وجدانس في الدار دخل وجدنا فيها و القول بان المراد بالشرط الشرط في الامور التكليفية بعيد **قوله** دخل للتاكيد على ما فيه قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه مبالغة في النهي عن الاكراه على كون المراد بالفتيات الاماء وبالتحصن ترك الزنا يعني ان الاكراه من اقبح الامور فان الموالي احق بارادة تحصنهن ويحتمل كون المراد بالفتيات الشابات من البنات ونحوهن وبالتحصن التزوج فيكون المراد زوجوهن ان اردن التزوج فان ترك التزويج حينئذ في حكم الاكراه على الزنا والله اعلم **قوله** فلم تجدوا هو معطوف على ما دخل عليه ان في قوله تعالى وان كنتم مرضى فيكون شرطا ومشروطه فتيمموا **قوله** وذهب النحويون الخ ظاهره ان النحويين انما ذهبوا الى هذا لظنهم ان المؤخر لا يخصص وهو محل تامل لان الظاهر انهم انما ذهبوا الى ان الاولى تقديمه لاشعار

ادل الكلام كونه من نوع مخصوص او لان المشروط لا تحقق
الا بعد تحقق الشرط غالبا فتأخر فكانه اريد تقديره برب
قوله و مباح وكذا الحرام والمكروه قوله قدس سره فصل
في ذكر الكلام في المطلق والمقيد المراد بالمطلق ليس فيه تقييد
من حيث هو كذلك سواء كان عاما او لا وانما قيد بالحيثية
لان الصوم المقيد بالتتابع بالنسبة الى الصوم المقيد بالتفريق
مطلق من حيثية ومقيد من حيثية ومقصوده اولا ذكر
هذا الفصل في هذا المقام ذكر تخصيص العام بالنعت والحال
والاضافة ونحوها المعبر عنها فيما سبق بالصفات لكن بين
تخصيصه بها وتخصيص المطلق الذي ليس بعام بها نوع مناسبة
بل اتحاد عند المصنف كما سيصرح به بقوله وانما قلنا ذلك لان
الرقبة الخ ولذا جمعهما فيه قوله متصلا بالمطلق الخ المراد
بالاتصال ان لا يرد الا مع التقييد به وبالانفصال ان يرد
مرة مقيدا به ومرة بدون تقييد به قوله هو بعينه الذي
بان يتحدا في جميع الوجوه الا الاطلاق والتقييد كما اذا
قيل في كفارة حلف اليمين عتق رقبة وقيل فيها عتق رقبة

مؤمنة

مؤمنة قوله من جنسه بان يرد مثلا في جنس الكفارة دليلان
احدهما في كفارة حلف النذر والاخر في كفارة القتل خطأ
مثلا والظاهر ان المراد بالجنس ما يساوق الجنس اصطلاح
المنطق قوله في باب النذر اي بان يكون منذورا لا كفارة
خلف النذر فانه متحد مع كفارة قتل الخطأ في الجنس دخولهما
تحت جنس الكفارة كما مر آنفا قوله وفي موضع آخر مطلقا
بان يكون اشف اراد التقييد به معلوما فيه قوله
كفارة اليمين يجب بالحنث فيها عتق رقبة او اطعام عشرة
مساكين او كسوتهم فان عجز عن الثلثة صام ثلثة ايام قوله
كفارة الظهار يجب فيه العتق فان لم يجد فالصوم شهرين
متتابعين فان عجز فاطعام ستين مسكينا قوله من صوم
المتمتع وهو كفارة عن الهدي والتفريق فيه لقوله تعالى
ثلثة في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ومن الاحتمال
ان يكون قوله تلك عشرة كاملة من قبيل قوله ذلك لمن اراد
ان يتم الرضاعة فيجوز الجمع والتفريق لغير هذا الصوم مع كراهته
والله اعلم قوله الى القول الاول هو وجوب حمل المطلق على

المقيد لغة قوله لا يجوز ان يقيد اه اي لا يصح القياس فيه
كما لا حاجة اليه فيه قوله يجوز ان يقيد اي بالقياس وفي
النسخ لا يجوز وكانه من زيادة النساخ قوله انما يسوغ ذلك
من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير المستتر قوله من غير قياس
اي لغة وعرفا قوله مختلفان اي نوعا وان اتحدا جنسا قوله
فيجب ان يحمل اه ذلك لانه ليس عملا بالقياس كما هو المفروض
عملا باللغة والعرف والاله لانه اللغوية عبرة في امثال المدلول قوله
لدليل اي غير اللغة والعرف قوله لانها قيدت نفيا للمنفي قوله
اذا سلمنا ها وكرته اشارة الى انه جزء واحد على انه يحتمل ان يكون
المراد كالكلمة الواحدة في عدم تناقض بعضها بعضا لا في اتصال
كل واحد من جزئيها بالآخر بمعنى مقارنته اياه قوله وجوز
تخصيص المطلق اه اي لغة وعرفا بدون حاجة الى القياس يعني
يلزم عليه ان يزيد عليه باعتبار دلالة اللغة والعرف اه
لان التقييد يشمل هذين الصورتين اولانه لا فرق بين زيادة
الوصف وزيادة الجزء فما نحن فيه وان لم يسم تقييدا فمثل
فيه والمراد بالقتل قتل المؤمن خطأ فانه لم يذكر في القرآن الذي

في المص

في المصاحف كفارة قتل المؤمن متعمدا وفي سورة النساء ومن
قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا
فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة وان كان
من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما
حكيما وفي سورة المجادلة والذين يظاهرون من نسائهم ثم
يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون
به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من
قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وقيل هذا
لا ينافي ما ذكره المص في النهاية بتعالل الرواية عن الائمة عليهم السلم
من ان كفارة قتل المؤمن متعمدا التحرير رقبة وصوم شهرين
متتابعين واطعام ستين مسكينا وان كفارة قتل المؤمن خطأ
كفارة الظهار لجواز ان لا يكون ذلك مبنيا على القرآن الذي في
المصاحف ويكون مبنيا على القرآن المحفوظ عند سيد عليهم السلم
والثاني اكثر من الاول كما روي في الكافي في آخر كتاب فضل القرآن
قوله وذلك لا يركبه احد اي القول به لا لغة والعرف ولا مجازا

على هذين الزيادتين فلانسانى كون كفارة القتل مثل كفارة الظهار
بالروايات قوله فعلى مذهب من اوجب القياس اى احمد
بحيث يشمل تخصيص العموم بلا تنافى ما سياتى فى فصل فى ذكر
تخصيص العموم بالقياس من انه اذا فرضنا افادة القياس
لا يجوز تخصيص العموم به على كل حال فترد فينبغى ان يدعى الضرورة
فى عدم الفرق فى جريان القياس بين تخصيص العام من جهة
اللفظ اى الذى هو عام باعتبار انتسابه صريحا وبين تخصص
العام معنى اى الذى ليس هو عاما باعتبار انتسابه الى ما تضمنا
كالاجزاء فيه قوله هذا حمل منها المؤمنة والكافرة اى هذا حمل منها
باعتبار نسبة الاجزاء اليها ضمنا كل فرد منها فيدخل فيها المؤمنة
والكافرة والصحيحة والسقيمة وغيرها قوله تخصيص لا زيادة لم يثبت
اى ليس زيادة من جهة من الجهات اصلا كيف وهو زيادة
فى المفهوم والصريح وان كان نقصا وتخصيصا من جهة اخرى
قوله فلا فصل بين قوله كذا فى ظاهرا مرفى فصل فى ذكر الادلة
على ان العموم صيغة من ان الاستثناء لا يحسن فيما دخل المستثنى
فى المستثنى منه صلاحا فيه قوله وليس كل الزيادة لا سيما

هو كما كان اوجب عمق قرينة لكن عام باعتبار النسبة اليه

اذا لم يتاخر فى الزمان قوله تخصيص العلة اى تحقق العلة فى
موضع بدون الحكم المعلول قوله فدرس سره والسنة المراد بها
قول النبى صلى الله عليه وسلم بشعر به ذكر افعال النبى صلى الله عليه وسلم بعده وذكره فى الفصل
الاتى كلامن تخصيص بعض السنة ببعض وتخصيص قوله صلى الله عليه وسلم بفعله
بعده قوله وذهب بعضهم الى انه ظاهره انه لا خلاف فى
المذكورات الا فى ادلة العقل فالمراد بعموم عموم الكتاب فكون
ذكر تخصيص السنة بالسنة وكذا تخصيص قوله صلى الله عليه وسلم بفعله تقريبا يشعر
بغير ان سلوب واعادة اثنانى فى فصل فى تخصيص الاجماع
اكد ويظهر من الذريعة ان فى تخصيص الكتاب بالكتاب مخالفا
من اهل الظاهر لتسمية التخصيص بيانا وانه هو مخالف فى العبارة
قوله هذه الادلة التى ذكرناها فيه مسامحة والمقصود اثبات
تخصيص الكتاب بدليل العقل كما فى الدليل الثانى ولذا اسقط نفى
الدلالة على تخصيص الكتاب بالكتاب محيلا على دلالة تخصيصه ودلالة
العقل قوله الاطفال اى الذين لا تمييز لهم منهم ومن لا عقل له بعمومه
بعد التخصيص ويشمل انه لم والمعنى عليه قوله المراد به افعال نفسه
الا ظاهر ان يقال المراد به الجواهر او هذا افعال العباد ثم ان

هذا مبني على ان المراد بالخلق الفعل والاحداث كما هو مذهب
الاشاعرة وهذا باطل فان اهل اللغة ذكروا ان الخلق التقدير
والتدبير فهو متعلق بافعال العباد ايضا لان تقديره تعالى
ازمنة الامور فالصواب ان يقول ان المراد به هداه تعالى
فالصواب ~~ان يقول ان المراد به~~ تعالى لانه تعالى سمى مخلوقة
المشيئة كما في الكافي في كتاب التوحيد في باب اطلاق القول
بانه تعالى شيء وليس مخلوقا قوله لان غاية ما في ذلك اي يعني
يعلم بديهة انه لا فرق بين هذا المجاز وغيره من المجازات في
ذلك قوله على بعض الوجوه وهو ان يقدم لا من حيث انه
دليل كما في تخصيص العموم بدليل العقل او من حيث هو دليل
كما في مثال الاشارة والتعويض قوله يترتب على ادلة العقل
اي لما يعلم كونها فخصص يلزم تعارض ادلة العقل قوله
وهذا غير صحيح لان هذا معارضة استعمل فيها مقدمة مسلمة
عند الخصم فيشبه الالزام ويحتمل النقض الاجمالي والحل ان ادلة
العقل انما دلت على كونها بشرط عدم قرينة الخلاف
والخصوص بالقرينة لا ينافي العموم بشرط عدم القرينة فلا تعارض

بين ادلة العقل اذ دليل العقل المخصص قرينة عليه قوله معنى
النسخ اي الجزء العمدة المعتبر فيه وهو رفع الحكم وليس المراد
تمام معناه والحاصل انه ان اريد بقوله جاز نسخه تحقق تمام
حقيقة النسخ فالشرطية ممنوعة والا فكذب التالي ممنوع قوله
نحو قوله اقتلوا المشركين كافة فانه خص مع التأكيد
فخص بذلك اي خص بالآية الاخيرة المذكورة في الآيتين
الاوليين لمن عدا اهل الكتاب قوله فخص من ذلك اي
اخرج الآية الثانية بعض المشركات من حكم الآية الاولى
وهن الكتابيات فان الكتابي مشرك اما المجوس فظاهر
واما اليهود والنصارى فلقوله تعالى في سورة التوبة وقالت
اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى
قوله سبحانه عما يشركون قوله وملك اليمين اي في الصور التي
يجوز تملكهم فخص بهذا الحكم المطلقات مقتضى الظاهر ان يقول
فخص في الحكم بالمطلقات عندنا ولعل العدول عنه للاشارة
الى ان الآية الثانية لا عموم لها فانها تحت قوله في سورة
الطلاق اذا طلقتم النساء فلا يشمل المتوفى عنها زوجها حتى

الاولى ان ذكر قوله في سورة التوبة وقاتلوا المشركين م

قوله م

بحيض بدلالة الآية الاولى والاشارة الى ان المتوفى عنها
زوجها حبلى ان احدهما اربعة اشهر وعشرة وهى خمسين
والثانى وضع الحمل وهو فى الحوامل اللاتى لم يمض حين الا بعد
انقضاء اربعة اشهر وعشرة او المطلقات الحوامل فاجل
لمن الا وضع الحمل ويظهر منه ان هذا المثال انما هو على راى
بعض الفقهاء ولا مناقشة فى المثال قوله وليس لاحد ان
هذه معارضة والجواب الاول عنها حل لها والثانى ظاهره
انه استدلال بضم مقدمة الى جزء دليل الخصم على نقيض
مدعاه فيكون نقضا اجماليا ويحتمل جعله معارضة ثم تفرع هاهنا
لانه يجزئه ويمكن جعله استدلالا على عكس مذهب الخصم
فيكون نقضا ويحتمل ايضا جعله معارضة فتدبر قوله ولا يرث
اى هذا مخصص للآية وان كان هو ايضا مخصوصا بصورة
كون الوارث كافرا والمورث مسلما دون العكس قوله
لان حال السنة اى هذا نقض بدليل تخصيص الكتاب بالكتاب
لانه تعالى جعل كتابه مبينا قوله وكونه عليه السلام مبينا
هذا جواب آخر نقضه جزء الدليل وجعله دالا على نقيض مدعاه

بعض

بضم مقدمة هى عدم الفرق بين بيان السنة وبيان الكتاب
فيه فقوله وكما لم يمنع اه دفع دخل مقدر هو ان مراد المستدل
بجعله مبينا جعله مبينا لما نزل لا مبينا مطلقا وما نزل هو القرآن
ففرق بين جواز ان يبين بالكتاب وبين جواز ان يبين السنة
به والدفع هو انه لو اريد بما نزل ما ذكر وسبق الدليل لزم
ان يمنع ذلك من ان يبين احكاما مبتداة ويحتمل جعل
قوله وكونه عليه السلام الى منع المقول المستدل فلا يجوز ان يكون
الا مستنده فالمراد بقوله فى السند بعضى لا ينافى ذكر ما استظهار
فقوله وكما لم يمنع اه ذكر سندا اقوى بعد سند فتدبر قوله العبد
كالامة فانه تخصيص الامة منه فقوله تعالى فى سورة النساء
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب قبل
تخصيص الكتاب بالكتاب قوله ما عدا ما كبر العين المهملة
و الزاى المعجمة بن مالك الاسلمى محدود فى المدينين من
الاصحاب رجمه لانه كان محصنا وهذا المثال ليس على راى
الهم لما سيجى فى آخر فصل فى ذكر نسخ القرآن بالسنة
والسنة بالقرآن من اجتماع الجلد والرجم على المحصن عنده قوله

قدس سره في ذكر تخصيص العموم باخبار الآحاد والمراد بالعموم
العام من القرآن قوله والذي يدل على ذلك حاصل الدليل
ان الدليل على حجية عموم القرآن مطلقا ما لم يدل على صرفه دليل
كون حجة شرعا موجب للعلم والدليل على حجية خبر الواحد
شرعا بحيث يشمل المتنازع فيه موجب للظن ولا يجوز
ولا يجوز ان يترك مقتضى العلم لمقتضى الظن والمراد بالجملة
الجابة على تقدير عدم ما يعارضه فلا يرد لزوم الظن المنفي
مع العلم بنقيضه ولما كان عبارة الدليل مشتبهة ورد عليه
السؤال واجاب ببيان المراد وبخصه ما ذكرنا فارتفع
ما قيل في الجواب من ان التخصيص وقع في الدلالة لانه
دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل
ترك الظني بظني قوله فان قيل اذا دل الدليل الى هنا منع
لكون خبر الواحد ظنيا مستند الى قيام الدليل القطعي على حجيته
فيعاكس المنصب بناء على ان المستدل يدعي انه لو كان
هناك دليل قطعي لذكره الخصم فلا يرد ان الجواب مع على
المنع قوله فان قالوا اذا دل الدليل الى هنا اثبات للمقدمة الممنوعة

بالمنع الثاني المذكور بقوله على انه الى قوله قيل لهم خبر الواحد
هذا منع لقوله فينبغي الى منع مستند قوله وليس بعموم الى لم يدل
دليل على حجية خبر الواحد ها الا فيما اخرجه الدليل حتى يلزم
ما ذكره بخلاف عموم القرآن قوله الصحابة انفسهم الى هنا
اثبات ثان للمقدمة الممنوعة بالمنع الثاني ثم انه ذكر الخصم على هذا
الدليل ثلاثة اجوبة الاول المنع بقوله قيل لهم هذا محل الدعوى
الى والثاني المعارضة بقوله على ان المعلوم الى والثالث النقض
بقوله ثم يقال لهم اليس قد قيل الى قوله عملوا بها وان خص العموم
قيل ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فانه يوجب الميراث
للولد عموما وقد خص بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
اعترض بانهم ان اجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص المخصص
هو الاجماع لا السنة والا فلا نسلم التخصيص اذ لا دليل عليه فانه
لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع والفرض عدمه والجواب انهم
اجمعوا على التخصيص باخبار الآحاد حيث لم يردوه لما وقع
فلا يكون التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع انتهى
عجبا من هذا المقالات كيف يدعي الاجماع على التخصيص

بقوله نحن معاشر الانبياء مع شهرة ان اهل البيت عليهم السلام
كانوا يدعون كذبه وطلبهم الميراث وان فاطمة عليها السلام
ماتت غضبا على ابي بكر لمنعه اياها الميراث بقوله هذا الخ
كما يظهر من البخاري قوله بخبر ابي هريرة حيث روى عنه ص
انه قال لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها قوله اجمعوا على صحته
اي صدقه قوله على وجه هو ادل الخبر الخاص قوله ومن جاز
ذلك اي تخصيص العموم به والاولى ان يقول ومن جوزنا
ذلك لانه انما تجوزه لتجويزهم اجمعوا ايه قوله فلما اجمعوا عليه
دل ذلك على صحته كذا في النسخ والظاهر ان المراد فلما اجمعوا
على صحة هذا الخبر دل ذلك الاجماع على صحة التخصيص به قوله لا تخرج
كتاب ربنا اي قوله تعالى في سورة الطلاق لا تخرجوهن
من بيوتهن الاية وسيجيء في فصل في ان الشرط والاستثناء
اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم يخص به اوله وهذا تصريح
قبل الجواب بما رده لترددنا في صدقها وكذبها ولذلك قال
يقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت فعلل الرد بالتردد
في صدقها وكذبها وفيه ان الدراية العلم وعدمه في جميع

اخبار

اخبار الاحاد والتشارع فيها معلوم قوله المبتوتة هي المطلقة
البائنة قوله خاصة متعلق بالمبتوتة قوله وسماه عمر اه
اي وان سماه مخالفا بقوله لا ندع كتاب ربنا على ان ترك
شيء لشيء انما هو للمخالفة بينهما لكنه لم يسمه به لانه مخالف
القرآن بل لانه مخالف لعمومه قوله ومن اين اه لما كان
المنع هنا خارجا عن التوجيه اذ هو منع على المنع استدل
عليه بقوله وذلك صريح اه وحاصله انه لو كان رده لعلمهم
بالاتحاد في الحكم لوجب عليه التصريح به في الرد لان التصريح
بالمناط اهم مما ليس بمناط وهو منافاته للكتاب في الحكم
اذ هو معلوم لكل احد فلا حاجة الى التصريح به انما الحاجة الى التصريح
بالمنافاة ردا بيان مناطه وهو الاتحاد في الحكم ولو ار
الاحتمالات البعيدة لكان مشتركا بين الله رضه وصل الرسل
قوله فان قالوا اليس خبر الواحد اه هذا استدلال آخر
من الخصم ثالث على المقدمة الممنوعة بالمنع الثاني المذكور بقوله
على انه لو سلم اه قوله فيما يقتضي العقل خلافه اه ان اراد
ما يقتضي العقل خلافه بخصوصه فلا لانه على قبح نقيضه حجة ان

خبر الواحد ليس مقبولا فيه بالاتفاق وليس تسليمنا بقبوله على
انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد متعلقا به وان ارادوا انه يقتضي
العقل خلافه لاجل انه داخل فيما لم يرد فيه خطاب والحكم فيه
عموما الحظر فلو ورد الخبر على الوجوب مثلا كان واردا بما
يقتضي العقل خلافه ففيه انه قد مر في بحث خبر الواحد انه لا
تعارض حينئذ بينه وبين الخبر فقبول الخبر فيه لا يقتضي جواز
قبوله فيما يقتضي عموم القرآن خلافه فعلم ايضا قوله ولا جواب
فيه منع لانه يتوجه عليه ما اوردنا على اصل الدليل اعلم الا انه كان
لا جواب يخص بهذا فيكون الاستثناء منقطعا قوله وفي ان كان
هذا منع آخر على اصل الدليل يتوجه على قول المستدل ان عموم
القرآن يوجب العلم او معارضة على الدليل المذكور لما كان
المعترض من المخالفين في الاصول ذكره في طي كلامهم قبل
ذكر الشق الثاني من السؤال المذكور بقوله فان قيل اذا دل
الدليل الخ ويمكن ان يجعل استدلالا رابعا على دفع المنع
الثاني منه قوله يثبت اجتهادا المراد بالاجتهاد اتباع الظن
من حيث انه ظن استفرغ الوسع في تحصيله ولا شك انه

يجوز الاشتغال عنه اذا عورض في موضع بظن غالب بخلاف
ما لم يثبت اجتهادا ان الدليل على وجوب العمل به مطلقا كظاهر
الكتاب فانه واجب الاتباع وان لم يكن مضمونه مظنونا وكوجوب
حكم القاضي بشهادة العدلين وان كان ظانا نقيض ما شهدا
عليه بقرائن الاحوال فانه لا يجوز للقاضي حينئذ الاشتغال عما
شهدا عليه بالاجتهاد في الواقعة قوله فكيف يجوز اي الاشتغال
عنه بما طريقه غلبة الظن بالطريقة الطرز وهو خبر مبتدأ محذوف
اي بما هو طريقه غلبة الظن وكذا المراد بقوله فيما طريقه العلم اي
فيما هو من جملة العلم والاعتقاد قوله ثم يقال لهم لا خلاف الخ
هذا دليل آخر على اصل المدعى ولا حاجة فيه الى دعوى ان عموم القرآن
يوجب العلم وهذا الدليل غير مختص بالمخالفين لنا في الاصول
فتوسيطه بين شقي السؤال لا يخلو عن مسامحة والظاهر ان
يجعل جوابا عن قوله وفي الناس الخ اما على تقريره منعا
فبتغيير الدليل والقاء المقدمة الممنوعة واما على تقريره استدلالا
فبمنع المقدمة الثانية قوله لا خلاف ان خبر الواحد الخ
ومستند الاجماع ما سيحقق ما ذكره من انه اقدام على ما لا يؤمن

كونه جملا اي جملا مركبا وقد مر في آخر فصل في ذكر الكلام على
ان العموم له صيغة وشرحنا قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم وقد مر تحقيقه في خبر الواحد قوله فان قالوا انا نمنع كونه
حاصله يرجع الى ما ذكره المص في الرد على استدلال القائلين
بان خبر الواحد يوجب العلم من ان العمل به يوجب اعتقاد ان
الله تعبدنا به لا انه صدق وحاصل جوابنا عن حجته لا تقتضي قبول
خبر الواحد وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انه مخصوص بل
اعتقاد ان الله تعبدنا بالعمل بالخصوص وهو قطعي وحاصل
الجواب هنا ان ما ذكرتم لا يجري هنا لان ما ذكرتم مبني على
تسليم الخصم ان على حجية خبر الواحد دليلا تحقيقيا قطعيا وهنا لم
يسلم او سلم لا بحيث يشمل محل النزاع قوله لانه يصير مجملا
هذا الغرض ذكره صريحا في مذهب عيسى بن ابان قوله بان
يقال انه يرجع الى المنع الثاني على السؤال الاول وهذا يتوجه على
بعض ما اورد عليه ودفعه يعلم بالمقايسة قوله ما لا خلاف
فيه انما ذكر هذا لئلا يقال ان خبر الواحد لا ينتهض في الاصول
دليلا ولو قرر هذا سندا للمنع فلا حاجة الى ذكره قوله فان قالوا

هذا نظير لقوله ~~فان قالوا انه نظير لقوله~~ فان قالوا الصحابة
انه في الشق الاول من السؤال لكن لا يندفع بما يندفع هو به
ولذا تصدى له قوله قيل لهم انه حاصله ان الاخبار المخصصة
التي عملت بها الطائفة متواترة قوله على انا قد بينا انه يعني
لو سلم ان الطائفة عملت باخبار احاد تقتضي تخصيص
القرآن فنقول انما عملوا باخبار احاد يكون قبول الطائفة
بها معلومة وهذا خارج عن المتنازع فيه فان التخصيص حقيقة
حينئذ بالاجماع سواء كان لها مخالف ام لا واما اخبار الاحاد
التي لم يعلم قبول الطائفة بها فلا يجوز جعلها مخصصة سواء كان
لها مخالف او لم يكن ولا يخفى ما في تقرير المص من المسامحة
تامل قوله قدس سره في ذكر تخصيص العموم بالقياس مثل
ما في الذريعة من انهم قالوا ان الامة انما حجبت الام الا
فازاد بالقياس على الولد وذلك المنع من التخصيص وان
كالاية في تنصيف الحد وذلك بطلان القول في ذلك
على الاجماع دون القياس وقيل مثل ان يعم قوله خذ
من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا

على التقدير وفيه مناقشة مثالية ايضا قوله وسوغ على لفظ
المجهول قوله يوجب غلبة الظن اي في محل النزاع مطلقا لا
لانه بعد فرض العبادة بالقياس قوله بان خبر الواحد
الخ هذا يرجع الى المنع الثاني في بحث خبر الواحد وهو قوله
على انه لو سلم لزم العمل بخبر الواحد الخ لكن اشار الى دفع ما اورد
عليه هناك بقوله فان قالوا اذا دل الدليل الخ حيث قال
دليل شرعي اي ليس بعموم حتى يكون حجة الا فيما اخرجه الدليل
قوله وانما ثبت على زعمهم الخ اكتفى بعدم جريان الاجماع
الذي ادعوه في حجية القياس فانحل فيه اشارة الى ظهور
سخافة نفي ادلتهم على حجيته كما سيجيء في بحث القياس فلا
يتوجه ما قيل وحاصله ان التخصيص فيما ورد فيه التخصيص
بالقطع يكون بالنص وهو قوله عليه السلم حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة وذلك لانه اما استدلال على حجية القياس بطلانه
بطلانه وسخافته كما سيجيء او خروج عن المتنازع فيه الى
سخيف في نفسه لان تخصيص العموم بالنص انما هو معلوم
فيما يكون النص اخص مطلقا على انه يرد ما قيل في مسئلة

تخصيص

تخصيص عمله عليه السلم بفعل مخالف للعموم دعوى تخصيصه
اجماعا بما علم فيه عدم الاتفاق وما قيل من ان حجية القياس
يثبت بغير الاجماع او يكفي كون الاجماع حجة في الجملة فظاهر
الجواب مما ذكرنا قوله ودليل ايضا على ذلك الخ هذا من قبيل
القياس العقلي لوجود العلة العقلية في الاصل الذي هو عدم
النسخ بالقياس مع وجودها في الفرع ايضا وتصدى المص
لاثبات الاول بالسؤال عنه بقوله وليس لهم الخ والجواب عنه
بقوله وذلك انهم متى ارتكبوا الخ ولاثبات الثاني بالسؤال
عنه بقوله فان قالوا الخ والجواب عنه بقوله وذلك انهم لو جعلوا
الخ وقد مر مثله في فصل في ان الاستثناء اذا تعقب جملا
كثيرة ثم انه لا يمكن اجراء مثل هذا القياس في تخصيص خبر
الواحد لما علم فيه من تجويز بعض النسخ بخبر الواحد ولذا
لم يذكره المص ثمة تدبر قوله كان يجوز اي عقلا قوله لا يجوز من
الحكيم تعالى الخ اي هذا الحكم ضروري عند العقل بناء على اللفظ معلوما
معناه الحقيقي ان لا يكون مجملا قوله القول به اي كما اقتضاه
معناه الحقيقي قوله على اجتهاد وسيجيء تفسير الاجتهاد والمراد منه

منه ما يكون بدون نص قوله وانما يسوغ الاجتهاد اي على
تقدير تجويز العمل بالاجتهاد انما يسوغ في قياس شيء على شيء دون
شيء وليس المراد بصرفه الى شيء دون شيء حمله على معنى مجازي
دون معنى آخر لانه لو سلم ذلك لجاز النسخ به لان غاية
ما فيه حمله على المجاز كما سيجيء قوله في المعنى اي العمدة في مفهومها
الدليل فما نحن فيه قوله لان التخصيص الخ حاصله ان غاية ما
في النسخ ارتكاب مجاز لكن باعتبار الازمان ولا مانع يتصور
فيه سوى هذا ضرورة وهذا موجود في التخصيص ايضا واما
ما قيل من ان التخصيص اولى من النسخ اما اولا فلانه اغلب و
اكثر والالحاق بالاغلب اغلب على الظن لكن دخل فيه
اغلبها المسلمون فان من يراه بظنه مسلما وان جاز ذلك (?)
واما ثانيا فلان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو
دفع والدفع اهون من الرفع انتهى فلا يضر ما نحن فيه اذ الاول
لا يصلح فارقا فيه اذ الاغلبية وعدمها لا دخل لها في الجواز
العقلي وعدمه والثاني كلام ظاهري بل شعري وسيذكر
المص في فصل في ذكر بناء الخاص على العام ما يدل على ان النسخ

اهون

اهون من التخصيص بعوده وكذلك لو كان المتقدم خاصا
ثم تقول فان قيل اما حملتم احدهما انه ناسخ للآخر او توجيه ان
المنسوخ الجزء المقيد بما بعده ليس مجازا في نفسه ودليل كراره (?)
والمقيد بما بعده على القول بجواز نسخه مقيدا ان عرف بشرط عدم
النسخ والا يلزم الاغراء بالجهل فيهما فقل مجازية من المخصوص وايضا
حمل الخطاب على جميعه باعتبار وقت الخطاب اقل مجازية من اخراج
بعض منه باعتبار وقت الخطاب فكانه لا مجاز في النسخ
فتدبر قوله ودليل النص اي دليل كون ذكره قول النص قوله على انه
يتعلق بالسؤال الاول اي لا يمكن ان يجوز عقلا النسخ بالقياس
الا من يجوز عقلا تخصيص العام فان القياس انما يكون ناسخا
اذا اخذ حكم الاصل وهما نتصور مع تخلف حكم الاصل
عن علته وكذا حكم الفرع او تخلف علة حكم الاصل عن الاصل
وكذا عن الفرع باعتبار الزمان السابق والمراد بالتخصيص العام
ما يشمل التخلف باعتبار الازمان كما يشمل التخلف باعتبار
الاعيان قوله وقد اجاب بعض اصحابنا فمع هذا
منع يتوجه على قوله في الجواب عن السؤال الثاني فيما سوى اي في المعنى

واخراج البعض منه باعتبار ما بعده وقت الخطاب

وسند المنع ابداء احتمال فرق وهو قوله بهذا بعينه الخ وان كان
ابطالا للسند لكن ينفع بعدم وجود ما يصلح فارقا غير المذكور
قوله وحضه المراد وحض النص القياس بما هو الزمان الحق
كما مر في تخصيص العلة او المراد حض القياس النص بما هو الزمان
اللاحق فتدبر قوله وبهذا بعينه الخ بل يمكن ان يقال ان معارضة
النص المجامع اياه بقياسا له اقوى من معارضة النص المقدم عليه
المحتمل عدم استمراره لمعارضة النص الدال على حكم الاصل على وجه
تدبر قوله انما يسوغ الخ في الذريعة لا خلاف بين مثبتي ان
الشرطي استعماله الضرورة تابعه وسلامته من ان يكون الظاهر
دافعا له قوله فيما لولاه لدخل الخ فلم يستعمل مع الاضطرار اليه
قوله فان قالوا الخ حاصله ان الاضطرار اليه صورتين الاول
كون المحل بحيث لو لم يستعمل فيه لم يدخل تحت نص والثاني
كون القياس معلوم الصحة بدليل واجب الاستعمال بدون ان
وفيما نحن فيه وان انتفى الثاني تحقق الاول وحاصل الجواب انه لا
دليل عليه لان كلا من دون ذلك فيحسن ضعف المنع فعلم مما حررناه
ان الجواب ليس مبنيا على المنع وقد مر نظيره في الفصل السابق

قوله

قوله وبدل ايضا على صحة ما قدمناه الخ استدل بمنع احد خبر
واحد مخالف لاصول اصحابنا مردود وعند جمهور ازاء على
المخالفين المتمسكين به في حجية القياس كما سيجيء تفصيله في بحث
القياس فلا بد ان يقبل بعضا من انه اخر السنة عن الكتاب
مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقا قوله نصا على المسئلة اي
نصا معينا فيها بخصوصها لا بان يكون داخلة في العموم قوله
فى خص الخبر باحدهما الخ فلا يرد ما قيل ظاهرا من انه ليس في
خبره ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس فانه انه لا يبطل
الخبر بالقياس واما العمل بهما جمعا للدليلين فلم يمنعه قوله نحو
قياس العقد في الارز في التحريم الخ هذا تنظير لانه عكس ما تقدم
والمراد قياس عقد البيع في الارز على العقد في الاجناس الستة
المذكورة في خبر الربا في التحريم كما سيشير اليه في فصل في
القول في دليل الخطاب قوله وقد استدل من خالف الخ
هذا هو بعينه ما ذكره سند المنع على الدليل الاول وجوابه هو جوابه
قوله ان يتجاوزه الى ان ينسخ والفرق بين النسخ والتخصيص
مع انه مندفع بما مر في الدليل الثاني بحث على السنة الاخص قوله

على من ابى ذلك لا يخفى ان الدليل الثانى دال على ان الحكم من
قد اذا اقتضى العقل خلافه اى خصوصه بان يقتضى قبحه كما فى
الكذب الضار او حسنه كما فى الصدق النافع بقرينة قوله دون ان
يقتضى قبحه او حسنه قد ان العقل اذا كان يقتضى ليس المراد
بما يقتضى العقل خلافه ما ذكرت بل المراد ما يقتضى العقل قبحه او عمومه
وباعتبار انه داخل فيما لم يرد فيه بخصوصه نص او يجرى
مجراه تحليلا كما ذهب اليه بعض او تحريما كما ذهب اليه آخرون قد
والعموم ايضا يقتضى ذلك ما لم يحصل الخ لا يخفى انه لا تعارض اصلا
لا فى الظاهر ولا فى نفس الامر بين هذا الدليل العقلى المقتضى للتحليل حتى
على تقدير عدم ورود الشرع به كالتنبيه مثلا وبين الدليل الشرعى
المقتضى لتحريمه ولكن بين العموم ومن ما يقتضى خلافه تعارض
فى الظاهر وذلك لان اشتراط عدم دليل شرعى على خلافه
داخل فى مقتضى الدليل العقلى ولا تنافى بين صدق الشرطية
وعدم صدق المقدم والتالى منهما اصلا بخلاف العموم فانه يدل
على خلافه لان الحكمين المختلفين بالايجاب والسلب متناقضان
قد فالصحيح عندنا الخ انما لم يستدل عليه لظهوره فى نفسه ومن

الاستدلال

الاستدلال على عدم التخصيص بخبر الواحد والقياس كما مر
استدلالا على منع الرجوع فيما هذا الرواية ولو سلم
فيمن لا يقدر على النظر قد ان يجب على المخاطبين العادة من جهة
الافعال قد يكون بان يعتاد فى فرد من العام العمل بخلاف
حكم العام مثل ان يقول حرمت الربا فى كل مكيل وموزون
ونفرض ان عادتهم الربا فى البر فلا يخص العام بهذا البر
سواء كان العادة قبل ورود هذا الخطاب العام او بعده وقد
يكون بان يرد عام يشمل انواعا من الماكولات مثلا والمعتاد
بين المخاطبين انما هو اكل نوع مما يشمله اللفظ بعمومه مثلا ان
يقول حرمت الربا فى الماكولات ومن عادتهم اكل البر فقط
فلا يخص العام بالبر فينبغى ان يحمل كلمة بل على الترقى ويجعل المعنى
بل انما يجب الحمل على العادة ان يجعل الصورة الثانية مستلزمة لكون
العادة جارية فى استعمال لفظ العموم فى بعض افراده وجعله
فى الضرب الثانى فيقع المنافاة فى قوله فاذا حكمه مع ان الخص
بالعموم وفى دليله وقد مر فى فصل فى حكم الوارد عقيب الحظر
قد فيما مضى يشير الى انه فى فصل فى حقيقة الكلام وبيان

وبيان اتفاقه بقوله الحنفية لا يمتنع ان يقال استعمالها قوله
لانه كان يحمل الخ هذا الاستدلال نظير الاستدلال في مصابيح البغوي
عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا وقال طهور
اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات اولهن
بالتراب رواه ابو هريرة قوله ومنهم من قال الخ هذا في
الحنفية راجع الى ما حكي عن ابي الحسن لان ما فيه محتملات متساوية
خارج عما نحن فيه قوله باحد محتملاته بان يكون مطلقا وعلم
ان المراد فرد ولم يعلم بخصوصه لا نصا ولا ظاهرا اوقا
لك وبه يحصل الفرق بين هذه الصورة وبين ما سمي من قوله
ومتى كان الخ رواه مجملا الخ قوله رواه ابن عمر في مصابيح
البغوي عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المتبايعان
كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفي
رواية اذا تبايع المتبايعان فكل واحد منهما بالخيار من بيعه
ما لم يتفرقا او يكون بيعهما عن خيار فاذا كان بيعهما عن خيار
فقد وجب وفي رواية البيعان في الخيار ما لم يتفرقا

او يختار

او يختار وفي بعض حواشيه ذهب جمع من العلماء الى ان
المراد منه التفرق بالابدان فاثبتوا لهما خيار المجلس وذهب
آخرون الى ان المراد منه التفرق بالاقوال وهو الفراغ عن
العقد فاذا تعاقدا صح ولا خيار لهما الا ان يشترطا ومعنى الا بيع
الخيار ان الخيار ثابت ما دام في المجلس الا ان يكون بيعا اسقطا
او احدهما خياره في المجلس بان يقولا او احدهما اسقطت الخيار
انتهى وكون المراد انه من العام او المطلق مبني على عموم الفعل المنفي
وعدمه قوله في حديث الربوا الخ روي في المصابيح عن عبادة بن
الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا
الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا
الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء
عينا بعين يدا بيد ولكن بيعوا الذهب بالورق والورق
بالذهب والبر بالشعير والشعير بالبر والتمر بالملح والملح بالتمر
يدا بيد كيف شئتم انتهى ونحوه رواه ومثله ابن عمر رضي الله عنه وقال الا
الآخران كون المراد يدا بيد النقد دون النسيئة قوله لان
ابن عمر الخ لعله صرح بهذا التعليل والا فيمكن ان يرى انه الحديث

آخر ان يقول الذهب بالذهب ربا الا هاء وهاء وفي النهاية هو
ان يقول كل واحد من البيعين هاء فيعطيه ما في يده كحديثه
الآخر الا يدا بيد يعني مقابضة في المجلس وقيل معناه هاك
وهات اي خذ واعط قال الخطابي اصحاب الحديث يروونه
ها وها ساكنة الالف والصواب مدها وفتحها لان اصلها
هاك اي خذ فحذفت الكاف وعوضت منها المدة والهمزة
يقال للواحد هاء وللاثنين هاؤما وللجمع هاؤم وغير الخطابي
يجيز فيها السكون على حذف العوض وتنزل منزلة ها التي
للتنبيه وفيها لغات اخر انتهى قوله ولم تصرف لكونه انما لم تصرف
مع ان ابن عباس هو الراوي له لانه من القسم الاول
فانه خرج ابن عباس عن ظاهر عموم من المجازاة وفي
تمهيد القواعد هذا البحث عندنا ساقط لان المخصص عندنا
من الاخبار موجود انتهى وهذه الاخبار مخصصة ايضا لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه عند بعض
قوله في قوله انه علم الخ لانه بمنزلة رواية اخرى مخصصة كما لو سمع
قوله بعد ذلك لو عرف قصد الرسول ضرورة لرده ناقل

ج

فيه قوله حمله عليه اي هاء وهاء على الحمل على بعض قوله وان
جاز فان مجرد الجواز العقلي غير كاف قوله الا ان يكون هذا
في الحقيقة خارجا عما نحن فيه قوله الجميع بمنزلة سواء اي
صرفه وعدم صرفه ويحتمل بعيدا ان يراد جميع الصور المتعددة
سوى صورة دعواه العلم بقصد الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة قوله
قدس سره فصل في تخصيص الاجماع اي كون الاجماع
مخصصا وكذا قول الرسول قوله على فعل بان يفعل كل واحد
من المجمعين الفعل المخصوص قوله فان كان الاجماع فعلا
اي على فعل قوله لا يسوغ فيه لما سيجيء في فصل في ذكر
الحق انه العموم وليس منه نبين ان الافعال لا عموم لها قوله
وكذلك ان كان اي لا عموم له في نفسه لانه تابع لهذا
الشيء سواء كان فعلا او قولا قوله فان كان قاطعا اي بدون
ان يكون نصا في فرد نقريره قسيمه وهو قوله وان كان ذلك
القول نصا قوله فان اضطررنا الى قصده لم اي علمناه قطعا
بشيء خارج قوله وان كان ذلك القول نصا اي وان كان
ذلك القول قاطعا ونصا في فرد نصا صار كان يخرج العام على سبب خاص

سواء كان سؤالا او غيره فالتخصيص فيه اي باعتبار الفرد المنصوص
عليه لا يجوز وان كان الحكم العموم الغير النص في فرد هو
جواز التخصيص من حيث كان حاله باعتبار الفرد الغير المنصوص
عليه حال العموم الغير النص في فرد بعينه والمراد بالمنصوص
عليه هنا ما لا يحتمل اللفظ عدم الحمل عليه قوله انه عليه السلم
مخصوص بدخل الباء على المقصور كما في قولهم اختص المندوب بوا
قوله قدس سره فصل في ان العموم اذا خرج على سبب خاص
اي بان يكون جوابا عن السؤال عنه او يجري مجرى السؤال
ان جعل ذلك في قوله وعلى ذلك حمل الفقهاء خطابات الشارع اشارة
الى المتنازع فيه ودليلا آخر عليه او بان يكون جوابا عن السؤال
فقط ان جعل اشارة الى الاصل المقيس عليه واما ما لم يكن
جوابا للسؤال ولا ما يجري مجراه فخارج عن المتنازع فيه كما
يشعر به الدليل الثالث فتدبر قوله والذي ذهب اليه
ظاهره انه لم يطلع على قول غيره لاصحابنا الامامية فالمراد بقوله
الفقهاء فقهاء العامة وهو المراد في اكثر ما يستعمل في هذا اصحابنا بهذه
اللفظ قوله احدهما ان يكون اعم منه في الحكم المراد ان

يكون

يكون الحكم واحدا ومحل الحكم اعم قوله في مستغله اي في غلته والتي
تحصل من ريع الارض او كرائها او اجرة الغلام او نحو
ذلك ويسمى ايضا خراجا بفتح الخاء المعجمة لان منافع الشيء تخرج
منه والسؤال هو انه هل يجب دفع الغلة والخراج مع العبد الى
البايع او هو طيب للمشتري واجاب عم بان ملك الخراج بسبب
الضمان اي هو للمشتري لا يجب دفعه الى البايع لان
العبد كان في ضمان المشتري ولو هلك من ماله فالحكم
وهو عدم وجوب رد الغلة واحد ومحل الحكم اعم من المسؤول
عنه وهو بيع العبد وفيه مناقشة مثالية لجواز ان يكون اللام
في الخراج للعهد بقرينة السؤال فيكون مجملا كما يشعر به المص
بقوله في الفصل الآتي صار مثل الاول في انه ينبغي ان يخص بالمجمل
قوله في ذلك الحكم وفي حكم آخر المراد ان يكون الحكم اعم من الحكم
المسؤول عنه وحكم آخر ومحل الحكم واحد عكس الاول قوله فاجاب
بما يقتضي ان الحكم المسؤول عنه جواز التوضي والحكم المجاب به جواز
سائر الانتفاعات التابعة للطهورية ومحل الحكم هو ماء البحر ولا
دخل لطهوره والحل ميتته في المثال قوله وصف خفيفة به اي و

قصره عليه وليس فيه تقسيم قوله فقال علا اذ ان قوده علا
لا بعيد لولا تعلقه بما تقدم وقد يتوهم فيه العموم بالقياس منقح
المناط فكأنه قال كل نقص لا يجوز بيعه مثل البيع ويجيء تحقيقه في
بحث القياس ان شاء الله تعالى قوله آية الصيف في مجمع البيان
وقال البراء بن عازب آخر سورة نزلت كاملة براءة وآخر
آية نزلت خاتمة النساء يستفتونك الآية في مسير كان فيه
رسول الله صلعم واصحابه وتسمى هذه الآية آية الصيف وذلك
ان الله سبحانه انزل في الكلالة آيتين احديهما في الشتاء وهي
التي في اول هذه السورة والاخرى في الصيف وهي هذه
الآية قوله فقال فيه تكرار قوله ثم مجمج الشراب من فيه
رمى به قوله فهيم اذا اي خفي اي شيء شكك حين تعلم هذا و
يجيء الكلام فيه في باب القياس ان شاء الله تعالى قوله وجه
الاول والثاني يرجع الى شيء واحد لان صفة الكلام قد يتغير
بصفة غيره مثلا يمكن ان يقال في قوله عليه السلم الخراج بالضمان
ان اللام للعهد بقرينة السؤال وههنا وان كان ما سبق
في المثال يصلح للسند يحتاج الاول ايضا الى ضم عدم التأثير

اللهم

اللهم الا ان يكتفى في الاول بما صار عدم التأثير واحتياج
الى دلالة ونحوها في الثاني العلم بعدم التأثير بقياسه العقلي
على ما ليس له سبب فتدبر قوله لان ذلك اي الحمل على العموم
الذي هو الحقيقة ممكن واذا امكن الحمل على الحقيقة لم يجز الحمل على
المجاز قوله وههنا انه لو ابتدأ الفرق بينه وبين الثاني انه قيس
هذا في الثاني على ما ليس له سبب اصلا وفي هذا على ما له سبب
لم يسئل عنه قوله في سلمة بن صخر وزوجته خولة بنت خويلد قوله
لم يكن متأخرا اي في صورة التأخر وهذا كاف لعدم القائل
بالفرق فلا يرد المنع مستند الجواز وروده قبل السبب ايضا
ويمكن نقض الدليل بانه يلزم ان يكون كل خطاب مبتدأ
قديما والجواب الجواب قوله لانه لا يمتنع هذا المنع لقوله لم يكن
متأخرا مع سنده وقوله ولو وجب به نقض اجمالي قوله ويكون سره
ان يتعلق اي بان يجعل جوابا قوله لان ذلك حكاية فعل لا لان
القضاء [illegible] والحكم في واقعة مخصوصة لا يفتقر الى قول لانه بحضور
بان يأخذ من رجل مالا ويعطي الآخر اياه وذكر هذا في المثال الثاني
مسامحة اعتمادا على ما يجيء من قوله والاولى عندي قوله

بين فرق اي بين قول الراوي قضى بالشاهد واليمين وبين
قوله قضى ان الخراج بالضمان قوله صار مثل الاول في انه
لان قول الراوي قضى يدل على انه قال ذلك في قضية مخصوصة
فيحتمل ان يكون اللام للعهد فيقتضي الخصوص نعم لو قال الراوي
ان رسول الله عليه السلم قال الخراج بالضمان كما يروى
عن عائشة فالمتبادر انه قال ذلك بدون عهد فيفيد العموم
بخلاف ما روي عن مخلد بن خفاف قال ابتعت غلاما
فاستغللته ثم ظهرت منه على عيب فقضى علي عمر بن عبد
العزيز برد غلته فرحت اليه عروة فاخبره ان عائشة اخبرتني
ان رسول الله صلعم قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان
فقضى لي ان اخذ الخراج قوله لان الرجل لا يساوي الحجي
فيصبغه في القياس انشاء الله قوله واطلق القول عائل عن
فاعل المنفي د قوله فقال معطوف على اطلق قوله في جواز الجمع
اي مطلقا على قول د وبدون كراهة على قول آخر واستدل على
الثاني بوجه عدم الكراهة بقصد القربة ونحوه قوله اولى آه
جمع بها الظاهر ان المراد اولى انه جمع بينهما لعذر فان جمع

من بعض الاسفار من مظان العذر قوله وان ذلك عادته
اي بحيث يعلم قطعا عدم الفرق بين هذه الاسفار وبين غيرها
قوله وكان سؤاله عطفه بالواو ودون او يدل على عدم الاكتفاء
يعلمه عليه السلم بالواقعة التي لاجلها سئل اذا سئل عن المطلق
والاشبه اللفظي كان سئل عن رجل افطر في رمضان المجرم
والمعنوي كان سئل عن رجل افطر في رمضان بال عمره
مع عدم اذنه قوله وعلى هذا اذا سئل انه بان يقال زنى فلى
من زنى فيقول عليه السلم ارجموه قوله على ان من قال القياس
من منع من ذلك كذا في النسخة وهو تأييد للحصر بان ممن
قال بالقياس منع من اعتباره بدون القياس
قوله الزعيم غارم الزعيم الكفيل والغارم من يؤدي الدين
وظن السيد في الذريعة انه كما سبق انما يفيد العموم بعد
التعبد بالقياس لان فيه معنى التعليل والاشارة الى السبب
ولم يعد ذلك تعليلا اذ يدل عليه الفرق لغة بين قولنا الزعيم
غارم وبين قولنا زعيم زيد غارم قوله بان علم ان سجوده انما
انما قال ذلك لانه لمجرد قوله سهى فسجد لا يعلم العموم لاحتمال انه

فصل كقوله انه جمع بين الصلوتين في السفر فلا مرية في تمشيتها
الا ان يعلم الراوي ضرورة ان سجوده لاجل مطلق السهو لا
سهو خاص او في صلوة خاصة وقد صرح المص بوجوب الاتباع
في مثل ذلك بجمعه على ما علم في فصل في تخصيص العموم فادل
الصحابة بقوله الذي يجب ان يقول عليه في ذلك انه قوله
على ابلغ الوجوه لما مر في فصل في ذكر الوجه الذي يجب ان
يحمل عليه مراد الله بخطابه من ان فحوى الخطاب ودليل الخطاب
من قبيل الكناية ومشهور ان الكناية ابلغ من الصريح قوله
اقتضيا العموم هذا يسمى بعموم المقتضى وسنبينه في فصل
فيما الحق بالمجمل وليس منه وما اخرج منه وهو داخل فيه قوله
قدس سره فصل في ذكر غاية ما يخص انه الظاهر ان هذا
الخلاف في التخصيص بالمنفصل وقد مر في فصل في ذكر جمل
من احكام الاستثناء الخلاف في استثناء الاكثر قوله فلا دليل
انه لان المناط تحقق العلاقة وهي متحققة هنا ولا يجب النقل
في احاد المجازات فقوله سنبين ذلك انه الاولى ان يجعل بمنزلته
للدليل واثباتا للشرطية القائلة واذا كان مجازا فلا فرق و

حاصله ان هذه الجواز العقلية في من وهو كونه مجازا مع تحقق
العلاقة متحققة في المجموع فيكون هذه فيها ايضا ويحتمل ان يكون
الاستدلال ابراسه على المدعى بالقياس العقلي اما بالعلة العقلية
المذكورة واما بدعوى عدم الفرق بينهما وعدم اختصاص احدهما
بمانع دون الآخر والاخير اقرب قوله لفظ العموم الاولى لفظ
الجمع لانه لا عموم فيما ذكر من المثال والخصم لا يسلم ان المانع
كونه جمعا ثم لا يخفى ان ما في كل فطون ظاهرا انما في الكنايات
فيحتاج الى دعوى عدم الفرق بين صيغة الجمع التي فيها ثلثة وبين
صيغة المتكلم مع الغير التي فيها اثنان وقد مر في فصل في ان
اقل الجمع ما هو تجويز المص كون لفظ جمع حقيقة في الاثنين
فضلا عما اذا الاولى ان يقول بدل قوله بكون الجمع كناية الجمع
قوله وقد تجاوزوا ذلك انه هذا استدلال آخر بالقياس
العقلي على طريق الاولوية قوله قدس سره ويجوز ان يخص انه
كما اذا فعل النبي عليه السلام فعلا قصدا لوجوب المعلوم بدليل
اتباع امته له في جميع الاحكام الا ما اخرجه الدليل قوله ومثل
ذلك الاستدلال انه هذا ليس مثالا لقوله ويجوز ان يخص الى آخره

استدلال برابع فذلك اشارة الى الاشتراك في جميع ذلك
في جميع ذلك قوله ويخص ذلك البعض بما اما بان يصرح بالتخصيص
او لم يصرح بما يفيد العموم كما مر في فصل في ذكر ما الحق بالعموم
وليس منه من قول الراوي انه عليه السلم قضى بالشاهد واليمين
فانه اقدام على فعل واحد من قوله انه عليه السلم قضى ان الخراج
بالضمان فانه نص على عين واحدة قوله قدس سره فصل
في ان الشرط والاستثناء اذا تعقبا ستتضح معنى التعقب بعض
قوله وتعقبه بشرط انما اكتفى به هنا لان الاستثناء كالوصف
يرجع الى الشرط فلا ان يقول يرجع الى الشرط ان لا يعود
قوله ثم قال الصاحب بن تمثيل الشرط مسامحة لامكان ارجاعه
الى الجملة الشرطية نحو لو احدث الله بعد ذلك امرا فعلق بكم قوله
وذلك يخص الرجعي لما اختلفوا في الامر فسره بعضهم بالاعم
من ارادة الرجعة والاستيناف وعلى هذا ليس مما نحن فيه
والاكثر على ان المراد منه ارادة الرجعة ويؤيده ان ارادة
الاستيناف لا تعلق لها بايام العدة حتى يكون مصلحة وحكمة
للسكنى والنفقة فيها ثم اختلفوا على تقدير ارادة الرجعة في تخصيص

العام

العام الى من قال في مجمع البيان ويجب السكنى والنفقة للمطلقة
الرجعية بلا خلاف فاما المبتوتة ففيها خلاف فذهب اهل
العراق الى ان لها النفقة والسكنى معا وروي ذلك عن عمر
بن الخطاب وابن مسعود وذهب الشافعي الى ان لها السكنى
بلا نفقة وذهب الحسن وابو ثور الى انه لا سكنى لها ولا نفقة
وهو المروي عن ائمة الهدى عليهم السلم وذهب اليه اصحابنا ويدل
عليه ما رواه الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس بالمدينة
فسالتها عن قضاء رسول الله صلعم فقالت طلقني زوجي البتة
فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة فلم
يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت ام مكتوم
ثم نقل في مجمع البيان رواية الزهري وفي آخرها ثم قال
مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة وسنأخذ
بالعصمة التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها
قول مروان بيني وبينكم القرآن قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن
الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالت هذا لمن كانت
له مراجعة واي امر يحدث بعد ذلك امرا قالت هذا لمن

ومراجعة وإلى أمر يحدث بعد الثلث انتهى وسيجيء الكلام فيه
إن شاء الله تعالى قوله وأنه ينبغي أن يحصل إلخ حاصله أن الشرط
والصفة إذا علم أنهما لا يتحققان في جميع ما تناوله اللفظ بحسب
الوضع أي علم أنهما مخصصان لا لمحض البيان أو التأكيد ونحوهما
فإن تعلقا بجميع اللفظ بأن يكون المشروط والموصوف جميع
ما أريد باللفظ نحو اضرب الرجال إن ضربوك واضرب الرجال
السود وجب حمل العموم على المتحقق فيه ذلك الشرط والصفة
وقد مر دليله في فصل في أن العموم إذا خص كان مجازا وإن
تعلقا ببعض ما أريد باللفظ بأن يكون المشروط والموصوف
بعضا منه والباقي من الأفراد باقيا على الحكم السابق عليهما نحو
اضرب الرجال الشرط الضرب في عليهم فلا يجب أن يحمل
العام على المتحقق فيه هذا الشرط بل يجب حمله على جميع الرجال
أن الرجال والضاربين من العلماء ويحمل العلماء الغير الضاربين
خارجين عن المراد وهذا أيضا ظاهر مما مر في الفصل المذكور
فقوله لا يصح معناه لا يتحقق ويمكن بعيدا أن يراد لا يمكن التحقق
كما لا يخفى هذا وظاهر المص حمل الأمثلة الأربعة التي ذكرها في سورة

الطلاق

الطلاق ووسطاها في سورة البقرة داخلة في الثاني من الشقين
الآخرين والتحقيق أن يقال إن كل آية دلت ظاهرا على أن
المحكوم عليه فيها هو عين المحكوم عليه في آية أخرى فيها عام
ومع هذا علم بدليل خارج أنه لا يجري في جميع ما وضع له العام
وجب حمل العام على ما يجري فيه فيكون مخصصا للعام
سواء كانت تلك الدلالة باشتمالها على ضمير العام أو بورودها
في سياق بيان حكمه لا نفسه أو حكم آخر لها أو بالعكس معا
كما في قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن فإنها مشتملة على ضمير
المطلقات وواردة في سياق حكم آخر لهن فإنه لو قيل
بدلها وأبو ذا حق بردهن فهم منه التخصيص أيضا سواء كانت
معطوفة على الأول أو غير معطوفة كما في قوله لعل الله يحدث
بعد ذلك أمرا وكل آية لم يرد ذلك المورد ولم يكن مخصصة سواء
كانت معطوفة أو غير معطوفة فالشق الثاني وظاهره يدل
على الشق الأول أنه يتحقق حينئذ التعارض بين ظاهر العموم
وبين ظاهر سياق الثانية المقتضي للتخصيص وتخصيص العام أكثر
شايع حتى اشتهر أنه ما من عام إلا وقد خص فالحكاية بعون

من عدم حفظ معنى السياق والنظم خصوصا اذا كان مرجع
الضمير وبما قررنا ظهر ان المثال الرابع داخل في الثاني ولا يخفى
انه داخل في القسم السادس من الجمل المعطوفة المذكور بقول
المص وان كانت هذه الجملة الاولى فان كانت الخ وظهر
ايضا بما قررنا ان الامثلة الثلثة الاول داخلة في الاولى في
الدرجة من التوقف بينهما للتعارض محقق بل وما قيل
في المثال الثاني والثالث باعتبار اشتمالها على ضمير العام
من ان العام وضميره لفظان فلا يلزم من خروج احدهما عن
ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته مجازا ففيه
ان ظاهر الضمير ان يكون عاما وقد خص فلم يلزم مثله في المرجوع
اليه فظاهر البطلان لان الضمير ليس له عموم وخصوص الا باعتبار
المراد من المرجوع اليه لا باعتبار معناه الموضوع له وهو ظاهر
فتخصيصه وان لم يكن بعيدا لكن تخصيصه دون المرجوع اليه
مما يخل بالسياق ظاهرا وهو اشد مفسدة من تخصيص
العام الظاهر وكذا ما قيل من انهما ظاهران في العموم فاذا
خصص الاول لزم تخصيص الثاني واذا خصص الثاني

لزم

لم يلزم تخصيص الاول ففيه مخالفة واحدة للظاهر اولى
مما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر اقوى دلالة من المضمر
ودفع الاضعف اسهل ظاهر البطلان اذ لو خصص الاول
لم يكن تخصيص الثاني خلاف الظاهر بل لو لم يخصص كان
خلاف الظاهر لا لانه له ظاهر ايلزم مخالفته من مخالفة
ظاهر آخر بل لانه ليس له ظاهر في نفسه اصلا بل هو تابع
للمرجوع اليه باعتبار المراد منه ثم كون عموم الظاهر اقوى
من الموافقة بين الضمير والمرجوع يجب الاهتمام بالاول دون
الثاني من الموافقة مع التعارض ظاهر الدفع مما مر ثم اعلم
ان المثال الاول وهو قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا يقتضي تخصيص الاخراج المنهي عنه باخراج الرجعيات
فان قلنا بدليل الخطاب فوجوب كون الطلاق الغير
الرجعي للعدة يعلم بدليل خارج يعارضه ثم لا يخفى ان
المثال الثاني وهو قوله تعالى الا ان يعفون انما كان مما نحن فيه
لو اريد بالعفو العفو المطلق اما لو اريد به الصحيح فليس مما نحن
فيه فان عدم امكان لحوق الشرط والصفة والاستثناء في

بعض افراد العام لا يقتضي تخصيصا بان يراد بالعام من
الكل فيه وذلك الا ترى ان قولنا اضرب الرجال الا السود
لا يقتضي تخصيص الاول بمن الكل سواده فتأمل في الذريعة من
ان الاستثناء في قول القائل اضرب الرجال الا من قيدني
ضربك لا يدل على انه لم يقيد واضربك الا لم ابهم يقتضي
ظاهر التخصيص الرجال بالاحرار محل تأمل قوله وعلى هذا احمل
على لفظ الفاعل والضمير فيه راجع الى من قال بدليل الخطاب
والمقصود ان من قال بدليل الخطاب قال ان قوله و
متعوهن الاية تدل على عدم وجوب المتعة لغير من يرجع
اليه الضمير وهو المدخول بها اذا لم يسم لها مهر الا يعلق
الحكم على الوصف ومن لم يقل بدليل الخطاب قال لا ينافي الاية
ان يجب المتعة لكل مطلقة ويحتمل ان يراد بقوله ومن خالف ذلك
ان من لم يقل بدليل الخطاب من اصحاب الشافعي قال
يجب المتعة لكل مطلقة بالقياس قال البيضاوي مفهوم الاية
يقتضي تخصيص ايجاب المتعة للمفوضة التي لم يمسها الزوج
والحق بها الشافعي في احد قوليه الممسوسة المفوضة وغيرها

قال

فيا ساده هو مقدم على المفهوم انتهى ثم ان هذا نظير ليس المراد
بالاية في قوله الاية تفسير مجمله هذه الاية بل كل اية يكون مثالا
لما نحن فيه فتدبر قوله فيما بعد سيجيء في آخر فصل في القول
في دليل الخطاب ان العام توقف في دلالة دليل الخطاب قوله
لانه ليس الخ توضيحه ان العام اقوى دلالة من دليل الخطاب
من وجه واضعف منه من وجه اخر اما الاول فلان دلالة
دليل الخطاب بمفهوم ضعيف لا يبلغ المنطوق ولانا في ذلك
في كون دليل الخطاب من قبيل الكناية وابلغ من الصريح كما مر
فصل في ذكر الوجه الذي يجب ان يحمل عليه مراد الله بخطابه
وفي فصل في ذكر الحق بالعموم وليس منه وذلك لان الابلغ
يجوز ان يكون اضعف دلالة كما لا يخفى واما الثاني فلان
الخاص من حيث انه خاص اقوى دلالة من العام قوله ثم نقول
الظاهر ان ثم هنا للتراخي في الرتبة قوله ان يتأخر كما
اي ولم يتأخر كما نحن فيه لان التأخر بيانا في العطف او
الانفصال مطلقا قوله لانه لا يمتنع ان يريد المخاطب باللفظ
العام بعض ما وضع له الاولى ان يقول لانه لا يمتنع ان يخص

المنى طلب باللفظ العام و يريد البعض بالوضع **قوله** نحو الآيات
المتضمنة للوعيد اى المراد انها مخصصة بغير التائب اذا لم يعف
عنه بخلاف آيات الوعد فان نحو هذا التخصيص فيها صحيح
عندنا وان جوزته المرجئة وسيجىء زيادة تحقيق لهذا النحو
من التخصيص فى بحث نسخ الامر المقيد بالتابيد انشاء الله تعالى
وليس المراد ان آيات الوعيد مخصصة بآية اخرى او
نحوها بخلاف آيات الوعد فانه لا فرق بينهما فرد فى هذا
العقايد والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقلى اختلفوا
فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله تعالى
وكذا العقاب لمن يستحقه وذلك لان الله تعالى وعدهم او وعد
والوفاء بالوعد والوعيد واجب عقلا وقال غير المعتزلة من
القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلى الوفاء بالوعد واجب
واما بالوعيد فغير واجب لانه حق الله تعالى ولا يجب ان ياخذ
حق نفسه انما ذلك اليه يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء
انتهى **قوله** ولا مقدورات غيره يعنى افعال غيره فانه لا مقدور
لهم غير الفعل على ما تقرر اشياء كثيرة اى من اشياء كثيرة

والمراد

والمراد بالاشياء الانواع **قوله** على انا قد بينا انه قد يبقى فى
مواضع منها فى فصل فى ذكر مقتضى الامر بل هو الوجوب او الندب
بقوله فان كان حكيما علم ان له صفة الوجوب انه ثم بقوله ولو سلم
ذلك فهذه صفة الذلك وهو قولهم اوجبت عليك انه ومنها
فى فصل فى ذكر تخصيص العموم باخبار الآحاد بقوله والثانى وجوب
الاعتقاد فى ظاهر العموم المخصوص فانه يفهم منه ذلك **قوله** فى
معنى الخبر اى فى قوة الخبر ومستلزم له **قوله** وقد روى انه انما يدل
على التخصيص لو كان اشاهد الاصل الحرمة او خولف الاصل عدم
الكراهة **قوله** ونحن نبين انه تبين مما ذكرنا هنا ايضا بقوله
على انا بينا انه **قوله** قدس سره وسواء كان الخ فيه مسامحة **قوله**
وبه الاختلاف فيه لا يستند للاجماع الا كون النسخ اهون فهذا
مع فرد فان قيل ما علم احدهما انه بدلان على ان النسخ اهون
من التخصيص لان فى التخصيص مجاز ادون النسخ وقد مر تحقيقه فى
فصل فى ذكر تخصيص العموم بالقياس **قوله** ومتى لم يعلم انه تجمعا
اى بان لا يعلم تقدم احدهما اصلا فانه لو علم تقدم احدهما
ولم يعلم بخصوصه فالظاهر وجوب التوقف وان كان ظاهر

قوله فيما بعد فاذا وردا مفترقين اه عدم التوقف فيه ايضا
مدبر قوله في الرقة الرقة بكسر المهملة وتخفيف القاف والورق
الدراهم المضروبة وجمع الرقة رقون وجمع الورق اوراق
واوراق قوله قيل هذا لا يجوز هذا ابطال للمنع ويبطل السند مجملا
وقوله فاذا فرقهم اه ابطال للسند تفصيلا قوله بل حكم احدهما
اي بخصوصه فان كون احدهما لا على التعيين لا يستلزم مرجحا الى
التعارض وهذا بطلانه وقوله قيل هذا لا يجوز اه قوله ويدل على
ذلك اي على صحة المذهب الاول ويمكن بعيدا ان يشار به
الى امكان الحمل على النسخ قوله لو ثبت بالقياس اي مع
الجهل بتاريخ المتعين فيه قوله فاذا وردا مفترقين اه اي اذا
جوز ورودهما متفرقين بقرينة قوله وان جاز تقدم احدهما
اه ذكر بيانا في حكم اه علم ورودهما في وقت واحد لكون المظنون
ح عدم تقدم احدهما على الآخر اذ لو اريد به كون ورودهما
مفترقين معلوما وخصوصية المتقدم مجهولا فكونهما في حكم ما وردا
في وقت واحد ممنوع قوله على مذهب الخصم انما قال ذلك لان
المشهورين من اصحابنا يجرونهم مجرى من افترق من [illegible]

التوارث

التوارث بسبيل خارج عن عموم النص والاجماع في الغرقى
والمهدوم عليهم فهذان الصورتان مستثناتان من قاعدة
الارث وهي اشتراط بقاء الوارث بعد موت المورث كما صرح
به الشهيد الثاني ولذا لم يتوارثوا عند الاصحاب المذكورين لو ماتوا
حتف انفهم او بغير السببين على خلاف في الاخير ويمكن منع ثبوت
النص والاجماع لاحتمال وجوب التفرقة فيكون الولد وارث
الوالد مثلا في واقعة وعكسه في واقعة اخرى كما فصلناه في شرح
كتاب المواريث من الكافي للكليني قوله مشكوك فيه لو اريد به ان
دلالته على ما فيه التعارض اضعف من دلالة الخاص عليه لكثرة
تحقق الصارف في الاول بالنسبة الى الثاني لم يرد عليه ما اورده
قوله مقطوع به اي بشرط عدم الصارف قوله وهو جواب عنه
الفرق بينهما انه في الاول يدل على بطلان السند وهنا سند
للمنع قوله اذا تعارضا اي مطلقا والمراد بتعارض العموم من مطلقا
هنا تنافي وتنافي الافراد مع تضاد حكميهما قوله ان يمكن الجمع
بينهما على وجه من الوجوه كقوله اقتل الكفار ولا تقتل الكفار فانه يمكن
الجمع بارادة الحربي من الاول والذمي من الآخر او بارادة القتل

بالحديد ونحوه من الاول والقتل بالسم ونحوه من الآخر قد وردا
مورد التخيير نحو اقتل من قتل ايّاً كـ قد بان بعدم التاريخ من
العدم اى لم يقترن بهما التاريخ وان احدهما متقدم والآخر
متاخر قد على خلاف ما هو دليل قد فاما اذا عارض المراد بالتعارض
من وجه هنا ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه باعتبار الافراد
مع تضاد حكميهما قد وجب الرجوع فى العمل باحدهما الى دليل ظاهر
ان هذا اذا عدم التاريخ والا يكون المتاخر ناسخاً كما مر فى
الخاص والعام قد وان العمل به هو الواجب لان الظاهر من
النهى فى قوله عليه السلم انه التحريم قد وحكى انه رجح تحريمهما فى الدر لقد
وقد قيل ان آية التحريم هى المفيدة شرعاً حكماً زائداً فيجب ان
يكون مستثناه من الاباحة وايضاً قد ثبت بالسمع ان جهة الحظر
فيما تعلق بالفروج اولى فيجب تقديم آية التحريم وايضاً فان آية
التحريم مورد لبيان الحكم وانه ملك اليمين وردت على سبيل
المدح فيجب تقديم تلك على هذه واقوى من ذلك كله اجماع الامامية
على تحريم الجمع بين الاختين على كل حال وقد بينا ان اجماعهم حجة
فتخصيص آية الاباحة بآية الحرمة اولى انتهى وظاهر كلام عثمان خروج

ملك اليمين عن ظاهر الاية المحرمة فقد نقله عن عثمان حيث قال
وان تجمعوا فى موضع الرفع عطف على المحرمات اى وحرم عليكم
الجمع بين الاختين والمراد حرمة النكاح لان التحريم فى الاية تحريم
النكاح واما الجمع بينهما فى ملك اليمين فعن عثمان وعلى انهما قالا
احلتهما آية وحرمتهما آية يعنيان هذه الآية وقوله او ما ملكت ايمانكم
فرجح على التحريم وعثمان التحليل انتهى وفيه ان المفهوم من الآية
تحريم النكاح بمعنى الوطى فانه الذى يفهم عرفاً من تحريمهن لا العقد
ولما كان الجمع من امرأتين فى الوطى فى زمان واحد ممتنعاً بظاهر
الاية انه اذا وطى احدى الاختين حرم عليه وطى الاخرى سواء كان
بملك اليمين او غيره وذلك لا ينافى كونها مخصصة باشتراط
بقاء الموطوءة الاولى من الاختين فى الزوجية او ملك اليمين كما
سيجىء فى فصل فى ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره
واما ما سيذكره المص فى فصل فيما الحق بالمجمل وليس منه من انه
يفهم من ظاهر الاية تحريم الوطى والعقد فسيجىء تحقيقه ان شاء الله تعالى
وفى نهاية ابن الاثير فى باب الحاء والراء المهملتين وفى حديث
ابن عباس وذكر عنده قول على وعثمان فى الجمع بين الاختين

الاختين حرمتهن آية واحلتهن آية فقال لحرمهن على قرابتي
منهن ولا احرمهن على قرابة بعضهن من بعض اراد ابن عباس
ان تحريم العقد التي وقع من اجلها تحريم الجمع بين الاختين الحرتين
حال لم يقع ذلك بقرابة احديهما من الاخرى اذ لو كان ذلك
لم يحل وطي الثانية بعد وطي الاولى كما يجري في الام مع البنت
ولكنه وقع لاجل قرابة الرجل منهما فحرم عليه ان يجمع الاخت
الى الاخت لانها من اصهاره فكان ابن عباس قد اخرج
الاماء من حكم الحرائر لانه لا قرابة بين الرجل وبينهما والفقهاء على
خلاف ذلك فانهم لا يجوزون الجمع بين الاختين في الحرائر
والاماء انتهى قوله باحد من الخبرين اي من سبيل وبينه فاقبوه
وبينه عن قتل النساء والصبيان والراجح عند هذا المرجح الاول
لان ابن عباس رواه بدون سبب والنهي عن قتل
النساء فرواه رباح بن ربيع مع سبب قتل امراة في غزوة
وضميره للاخر والمراد بالاخر الاخر الذي قبل الاول قوله
والثاني عين هذه المسئلة نظرا الى انه كما روي النهي عن قتل النساء
مع السبب فقد روي انس النهي عن قتلهن وقتل الاطفال

بلا

بلا سبب والمراد انهما وردا بدون سبب في الروايات
عن ائمة الهدى عليهم السلم ولما كان هذا مناقشة في مثال
قال وليس ذلك بالنزاع قوله فصل البيان عبارة
البيان في اللغة مصدر بان يبين اذا ظهر سواء كان ظهوره على
الحس او على العقل وسواء كان بدليل اولا ونقل في العرف
الى ما به يبين الشيء اي يظهر عند العقل وذهب العلماء الى ان ما به
يبين الشيء هو الدليل في الحقيقة فالبيان هو الدليل واليه اشار
بقوله التي تبين بها الاحكام وسيصرح به بقوله والذي الاكثر
وذهب ابو عبد الله الى ان ما به يبين الشيء العلم الحادث
بناء على انه سبب المعرفة اي المعلومية بلا واسطة وهذا وهم لان
العلم الحادث مضايف للمعرفة بهذا المعنى ولا يجوز كون
المضايف سببا لمضايفه وكذا وهم من خص البيان بالادلة
من جهة القول لان السببية كما تحقق فيها تحقق في غيرها من الادلة
وقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى الاية يدل ظاهرا على
انه الدليل ولا يدل على خصوصية كونه قولا وكذا وهم من ذهب
الى ان البيان هو اخراج الشيء من الاشكال الى الوضوح فان

الاخراج ليس سبباً للوضوح والظهور بل السبب له الاخراج
وبذا امكان سبب السحوة مثلا بالنار لاغض انما دون نظر
ما ذكرنا ان جعل البيان معنى مشتركاً للجميع ايضاً وهم ويمكن
حمل كلام الشارح على ما عليه اما بجعل المراد تشعب الاصول والفروع
انقسام كل واحد من هذه المعاني باعتبار القوة والضعف
الى الاقسام الاولية والثانوية او بجعل المراد تشعب الاصول
اندراج هذه المعاني فيه وتشعب الفروع اختلاف كل
واحد من هذه المعاني في افراده باعتبار القوة والضعف ولا
يخفى انه لا يصح ان يقول اسم لمعنى تشعب الاصول
تشعب الفروع او يقول اسم جامع لمعان تشعبت اصولا
وفروعاً ويمكن بعيداً حمل كلامه على ما يوافق المص او غيره لا يقال
تسمية البيان اللغوي لا تنحصر في الدليل لوجوده في الضروري
دونه لانا نقول البيان في الضروري حاصل بدون سبب عرفاً
ولا اثر في ذلك وجوب السبب لكل حكم قوله لا ان الادلة مخصوصة
تقديم الظرف يدل على الحصر فينبغي كون غير الدليل ايضاً بيانا
كما وصفنا قوله ولاجل ذلك الى هذا دليل آخر على كون البيان

في العرف

في العرف بل لا اراده وبيانه ان صحة تعاريف البيان في
الدليل وحده منها في غيره تدل على كونه حقيقة فيه مجازاً في
غيره كما مر في فصل في حقيقة الكلام وبيان افساده بقوله
المص ومنها ان يعلم ان للفظة حكماً وتصرفاً الخ وتوضيحه
ان البين بمعناه ود البيان اعم من ان يكون بخروج
العلم او بخروجه التمرد كذلك بين بمعناه جعله ذا بيان ومعنى
بان صار ذا بيان ومعنى المبين الجاعل للشيء ذا بيان
وعلى هذا القياس سائر التصاريف وهذه التصاريف
تصح في البيان بمعنى الدليل دون غيره فان بين الشيء
مثلا لا يمكن ان يكون مستعملا في جعله ذا علم حادث لان
الشيء المبين للبصر فالعلم حادث الا على قياس ذي البصر
وهو لا يصح الا فيما كان المشتق منه جامداً او ما سيذكره
المص بقوله قيل لا يجوز ان يكون البيان عبارة الخ وكذا
لا يمكن ان يكون مستعملا في جعله ذا اخراج ولا ذا دليل لفظي
بخصوصه نعم يتوجه عليه انه ينطبق هذه التصاريف على المعنى
اللغوي ايضاً فدفعه المص بقوله والمراد بذلك الخ وحاصله انا

انا نعلم ان الاطلاق في هذه التصاريف مبني على العرف
فان قولك من شأنها استعمل باعتبار ان الفاضل مظهر له
بخصوصية الدليل وكان ذلك انما هو بتوسط الاظهار بخصوص
الدليل مظهرا من حيث لزوم تحقق العام في ضمن الخاص
وقولك بان شأنه وان كان مستعملا في معناه اللغوي
اي ظهر مطلقا فهو مستعمل في المدلول عليه بخصوصه ويمكن الدفع
ايضا بان المفروض النقل عن المعنى اللغوي قوله قال هل
الكرنم هذا منع لدعوى المستدل في الدليل الاول ان
بالدليل يتوصل الى معرفة المدلول مستندا بان حاصله ان
التبيين والبيان في اللغة بمعنى وكذا نقل البيان الى ما به تبيين
نقل التبيين الى ما به تبيين والتبيين منقول الى العلم الحادث
كما في قوله تعالى تبينت الجن على بعض التفاسير وكذا البيان
قوله ولاجل ذلك اي لاجل كون التبيين منقولا الى العلم
الحادث وهذا اشارة الى منع دعوى المستدل في الدليل
الثاني ان صحة تصاريف البيان انما هي بالنسبة الى الادلة
مستندا بان تصاريف التبيين المرادف له في العلم الحادث

دون

دون غيره ويمكن ارجاعه الى النقض الاجمالي قوله ولا يخفى ان
هذا يدل على ان المراد بالعلم الحادث العلم الحاصل عن
دليل واما حصول العلم عن الدليل بدون الكسب فباطل لا يتعلق
به لو لا لا بعضه الا ان يتحمل ويأول قوله قيل لا يجوز انه
هذا اثبات للمقدمة الممنوعة بالمنع الثاني قوله يكون هو المبين
لان بين موضوع للتعدية والنسبة الى الفاعل الموثر في
المصدر المجرد قوله كان يجب ان يكون الخ هذا مناقشة مع
السائل والا فقد ذكرنا ما يظهر منه انه لا يجوز على ما ذكره السائل
ان يكون بحق المبين ايضا لان العلوم التي هي من فعلنا
حادثة فينا لا في الشيء المبين قوله هي من فعلنا هذا ايضا مبني
على ما ذهب اليه من ان العلوم الكسبية فاعلها العباد والعلوم الضرورية
فاعلها الله تعالى بخلاف العادة وقد مر في فصل في ان الاخبار
قد يحصل عنده العلم قوله والتبيين الخ هذا اثبات للمقدمة
الممنوعة بالمنع الاول قوله فلا يقع الا بالعلم هذا ايضا مناقشة مع
السائل والا فقد ذكرنا ما هو مذهب المصنف قوله
فيما ذكره السائل يحتمل ان يكون متعلقا بالعلم فيكون المراد كما ذكره

للسائل كون العلم صادقا ويحتمل ان يكون متعلقا بالحصر فالمراد
بالعلم العلم الحادث قوله ولا ينقض ذلك اي عدم وقوع
التبيين الا بالعلم قوله لانا جعلناه يعني ان البيان منقول
الى التمكين بالبيان والتبيين منقول الى التبيين بالفعل
فنقول السائل كما نقل البيان الى التبيين نقل التبيين الى
التبيين باطل ان اراد اتحادهما في المعنى المنقول اليه وان
اراد اثبات المطلق فيه فلا ينفعه هذا وللسائل منع
ذلك مستندا بانه يجوز ان يكون البيان منقولا الى ما به البيان
بالفعل كالتبيين ولو سلم فابطال للسند الاخص فالاولى ترك
المماشاة في الجواب قوله ان الاولى ان اخره اشارة الى
امكان دفع المناقشة الاخيرة بان المراد بالاشكال ان يكون
بحيث لا يصل اليه الفهم بسهولة سواء كان مذكورا اولا ولا شك
ان المبين بالبيان الابتدائي لا يصل اليه الفهم قبل البيان وصول
اليه فلم يبق الا المناقشة الاولى وهي انه تقيد الاولوية وحصل
في دفع الاخيرة اذا اوردت على التعيين في ان المراد من
الاخراج عن خبر الاشكال ان لا يؤتى به مشكلا وفيه ان

الاحتياج

الاحتياج في جميع التعريف الى ما هو بل كاف في شاهده خصوصا
مع عدم القرينة اصلا قوله ما انبا عن الشيء الى المراد
بالانباء عنه ان يجوز كونه مرادا منه تجوزا قريبا سواء كان
ذلك التجوز بخطاب منفصل او بغيره ولم يقصد الانباء بكونه بنفس
هذا الخطاب فانه يخرج عنه الامثلة الثلثة المذكورة لان قوله
خذ من اموالهم صدقة انما انبا عن المراد بالدليل الدال على انه
لم يرد الصدقة المطلقة بل صدقة خاصة منها قوله ولا يمكن ان
يعلم المراد به الخ هذا عطف تفسير لقوله انباء او يصدق واحتج اليه
ما قبله على العام ظاهرا الى فيه يصدق هذا على الدال الذي
لا ينبئ عن المراد اصلا وقوله به متعلق بيعلم ويدخل في التعريف
المشترك اذا لم يكن مع الخطاب قرينة لفظية متصلة او
عقلية على المراد وكذا المتواطي اذا علم مع الخطاب انه تستعمل
في فرد من حيث الخصوصية فيكون مجازا اذا لم ينصب في
نفس الخطاب دلالة عقلية لا عقلية ولا لفظية متصلة واما اذا
استعمل فيه من حيث الاندراج ففي دخوله اشكال ويدل
فيه الاحتياج في معرفة المراد به الى معهودية بين المتكلم والمخاطب

نحو رايت الذي ضربك امس ولتعلم ان المجمل والنص وغيرها
انما تعتبر بالنظر الى المعنى المراد ولذا ذكره في تعريف كل منها
وان البيان بخطاب منفصل بعد المجمل او قبله لا يخرج عن الاجمال
قوله ان يعرف المراد بالجار متعلق بيعرف والمراد انه يعرف
بدون قرينة خارجية وان كان محتاجا الى قرينة عقلية بان
خفيت على بعض السامعين وبه يفرق بينه وبين المحكم
فان المحكم لا يحتاج الى قرينة اصلا او يحتاج الى قرينة عقلية
ظاهرة على كل سامع قوله يسمى المجمل انما لم يقل المجمل الذي من
بخطاب آخر ونحوه لان المجمل بدون بيان اصلا لا يجوز على الحكيم
والظاهر ايسمى الاول ايضا بالنص قوله شبهها بنص الماء وجود
من الرفع نحو قولهم منصة العروس اذا اظهرت ونحو ذلك
كذا في النسخة وكان فيها سقطا قوله جمع اهل المشعر الحرام قوله
على هينته اي على عادته الرفق والهجوم العزم قوله والمتسع من
الشيئين قوله في هينة اي في السير قوله فهو بامكن معرفة
المراد به في المفسر والنص واحدان بالذات متغايران بالاعتبار
قوله فهو لا يحتمل الا الوجه الواحد يحتمل ان يراد به ان لا يكون فيه

مشترك

مشترك لفظي لا في مفرداته ولا في تركيبه او يكون مع قرينة
عقلية ظاهرة على كل سامع ويحتمل ان يراد به كون دلالته
قطعية مع قطع النظر عن عدم القرينة كما فسر بعضهم النص بذلك
وفي تحقق هذا القسم اشكال اذ احتمال التجوز ونصب القرينة
عليه جار في جميع الالفاظ وعلى هذا التحقيق فالمحكم اخص من النص
والمفسر مطلقا والمتشابه اعم منهما من وجه قوله وقد وصفه اي
وصف كله قوله تفاوت اي في باب الدلالة والهداية والاعجاز
ويحتمل ان يراد به الاختلاف والتناقض قوله وذلك اي العدم
التفاوت قوله قدمناه من وجوب حمل المتشابه على المحكم قوله
فهو بالنظر هذا الصانع يرجع الى النص والمفسر الا ان يتعلق النظر
اي به بالمراد قوله قدس سره وكان صريحا فيه الصريح هو
الدال على الشيء بمنطوقه اي بالمطابقة او بالتضمن ولا يدخل فيه
الدال بالالتزام كما يدل عليه جعل اقسام الدال بالفائدة قسيما له
وقيل من اقسام الصريح قوله ص في النساء انهن ناقصات عقل
ودين قيل وما نقصان دينهن قال صلعم تمكث احديهن شطر دهرها
لا تصلي اي نصف دهرها قيل ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما

وكذا اقل الطهر وفيه انه ليس كما المذكور كما اعتبره الفاضل
ولو اول بارجاعه الى كون الف بحيث يكون اكثر حيض
كذا لا يمكن ارجاع جميع المفاهيم الى المنطوق ولو سلم فلا دل
هذا على عدم كون اكثر الحيض اكثر من اقل الطهر لجواز ان يكون
اقل الطهر خمسة عشر يوما واكثر الحيض عشرين يوما ولا تستقر لهن
عادة العشرين ويكون في شهر عشرين وفي آخر عشرة ولو
سلم فلا يدل على كون الاكثر للحيض خمسة عشر وكذا الاقل للطهر
لم لا يجوز ان يكون عشرة مثلا قوله بفحواه المراد به مفهوم الموافقة
وهو كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور بحيث لا يحتاج
اطلاق المذكور الا وموافقة المسكوت عنه ملحوظ قوله او اصفقها
الصفق الضرب الذي يسمع له صوت قوله حتى يظن فيما ليس
منه اي حتى يظن انه لا دلالة بالفحوى فيما ليس من الدال بالفحوى
ولو جبه حتى انه لم يوجد تفاوت فيه لم يظن هذا الظن لانه
معلوم انه ليس في مرتبة ولا تقل لهما اف في الظهور قوله
اعتقده اي اعتقده اكثر الفقهاء فلا ينافي قوله فقال البعض اي
بعد ما صرح باعتقاد ان الآية دالة بالفحوى قال قوله فقال آخ

يعني

بعض منه فافطر انه توهم انه يعقل منه ان من ليس مريضا ولا
على سفر فليس يجب عليه صوم عدة من ايام اخر ان لم يفطر
ولو لم يجب عليه ان يفطر فلا يجب عليهما ان لم يفطرا بطريق
الاولى قوله لان عندنا اي اجمع الامامية على ذلك قوله
لا يحتاج اليه بل مخل لو اعتبر دليله قوله ومن قال انه هذا تتمة
للدليل فان الاجماع المذكور لا يدل على كون الآية دالة بالفحوى
فان الظاهر ترك للقاطع قوله فالمحصلون منهم انه اشارة
الى تصويب قول من قال ان طريق ذلك الدليل اي دليل الخطاب
وهو مفهوم المخالفة من الليس من باب الفحوى اما اولا فلان
الفحوى انما لم يعتبر فيما لم يحتج اثباته الى القياس كما مر في
تعريفها من وجوب كون حكم المسكوت عنه ملحوظا للمتكلم وهذا
يحتاج اثباته الى القياس وسيجيء تحقيقه في بحث القياس
انشاء الله تعالى واما ثانيا فلان ما يدل عليه الآية بالواسطة هو ان
من ليس مريضا او على سفر فليس عليه عدة من ايام اخر ان
افطر وهذا من باب دلالة مفهوم المخالفة وهذا المدلول عليه
يدل بالفحوى على ما ذكره ولا يخفى ذلك كون الآية دالة عليه بالفحوى

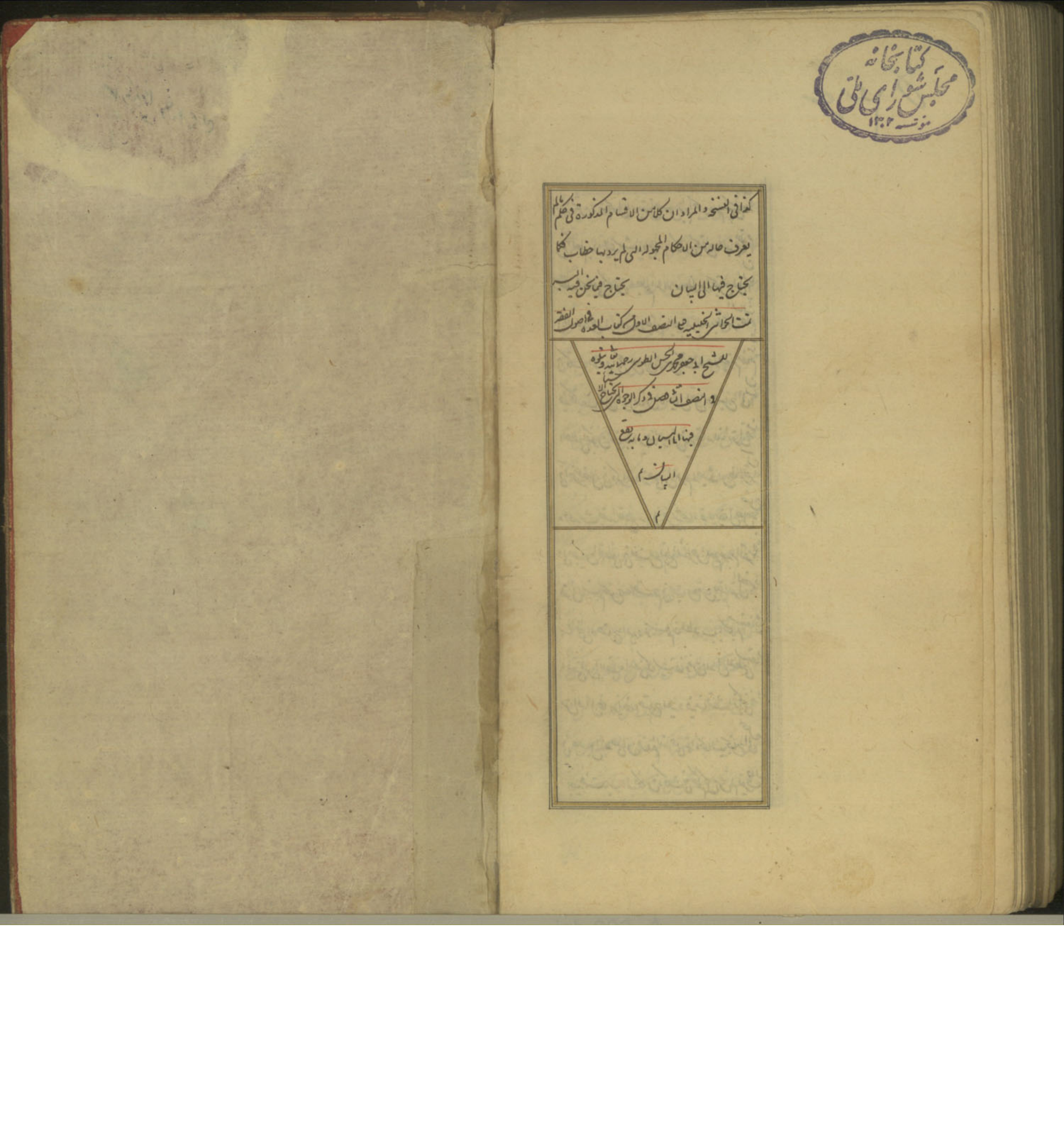
كيف وفي الدلالة بالفحوى يجب ان يكون المسكوت عنه موافقا
للمذكور في الحكم ولا يكفي كونه موافقا للمسكوت عنه آخر مخالف
للمذكور في الحكم واما ثانيا فلان الاية لو سلم دليلها فلا تدل
على اشتراط عدم وجوب العدة على غير المريض والمسافر
بعدم الافطار بل اعتباره انما هو بالاجماع والدلالة بالفحوى
موقوف على الدلالة عليه كما مر في تقريره وسم القائل بالفحوى
في الاية وهذا المحل بكونه مفهوما منه بالدليل ايضا الا ان يحمل
الدليل على ما يدل على شيء مطلقا لا على دليل الخطاب بخصوصه قوله
على ما تدل عليه اي تقسيم الدلالة عليه في فصل في القول في
دليل الخطاب قوله ما يدل فائدته عليه فائدة القول حاصلة
وهي ما يكون المقصود من القول حصوله كالاخبار في زيد قائم
والاعتراف في له علي عشرة والتعجيل في اداء الدين
والزجر في السارق والسارقة والامر في اضرب مثلا
ويسمى مضمون الكلام ايضا كما ذكروا في بحث حذف ناصب
المفعول المطلق في قولك له علي عشرة اعترافا قوله وقد قلنا
فانه ذكر الاول في فصل في ذكر ما يختص بالعموم وليس منه والثاني

جمن

في فصل في ذكر الدلالة على ان العموم له صيغة في اللغة والفصل
السابق عليه والثالث في فصل له بعد ذلك قوله هذه الامثلة
اشارة الى ان دلالة الفحوى مفقود انما المناقشة في بعض
هذه الامثلة قوله اذا علم انه دخله التخصيص الاولى ان يقول
بدله اذا دخله التخصيص فانه اذا علم تخصيصه فان كان
التخصيص مبين فلا حاجة ثانيا في معرفة ما اخرج منه الى
دليل وان كان مجمل مخرج عن هذا الضرب ودخل في
الضرب الثاني وكذلك الكلام الاولى في قوله فانه لما علمنا ان
في السارق قوله وسنبين ذلك في فصل في ان تخصيص العموم لا يمنع
من التعلق بظاهره قوله نحو قوله حتى يعطوا الجزية فان الجزية موضوعة
من اهل اللغة ومعلوم ان المطلوب قدر خاص فلا يكفي كل
ما يدل مع ان لفظ الجزية لا يدل على قدر خاص قوله لان
ذلك اولى قوله ما لم يوضع له اي ليس فردا من الموضوع
له في اللغة فان الصلوة الشرعي ليس فردا من الدعاء وان كان
الدعاء جزء منه وكذا الزكوة ليس فردا من النماء بسبب له ويحتمل
ان يراد بما لم يوضع في اللغة ما لم يكن فردا من الموضوع له ولا جزءا

منه بناء على ان الدعاء ليس جزءا من الصلوة فان الفاظ الدعا
كما في الفاتحة والصلوة على النبي عليه السلم في التشهد لو لم تقصد
معانيها ما كانت دعاء مع ان الصلوة مجزية ويؤيده اجل
الوضوء من القسم الثاني لان المسح جزء منه شرعا وخارج عن
مسماه اللغوي وهو اما الوضاءة بمعنى الحسن واما غسل بعض الاعضاء
لكن المتبادر من قوله بعض ما وضع له وقوله لما يقع منه على وجه
مخصوص ان يكون فردا منه قد على وجه مخصوص او يقع
حدا مخصوصا كالصيام فانه يجب ان يكون مع النية وعن امور
مخصوصة ويجب ان يقع الليل قد في غيرها وضع ايما ليس فردا
من الموضوع له قد فعلوم وجوب فعل بظاهر اللفظ كما استدل
السيد ره في الانتصار على وجوب العقيقة ونحوها به قد فلما
قال بعده محصنين الخ وهذا لانه معلوم ان للاحصان الذي هو
العفة وتحصين النفس من الوقوع في الحرام والتزوج شرطا
ولا يدل عليه لفظه قد والمعلوم من حال ذلك الخ مثل ان
يقول السيد لعبده اشتر ما كتبت في هذه الصحيفة حين يعلم ان
ليس عنده ثمن بعضه فيحمل على ان يجب عليه الاشترا امى رفع

اليه الثمن وهو مجهول او يقول صل يوم الجمعة ولم يبين شرطها
مع العلم بان لها شروطا قد لكان يحتاج اليه فيما يقوم
مقامه اي نفي لكان ما يعلم المراد به بظاهره يحتاج الى البيان
في الدلالة على المراد الذي يقوم ما يعلم المراد به بظاهره مقام البيان
في تلك الدلالة اي يحصل من الاصل تلك الدلالة فيقوم مقام بيانه
فيه فكيف يحتاج الى البيان لا يقال لعل الاحتياج الى البيان
القطعي فيكون محتاجا اليه فيما ليس يقوم مقامه لانا نقول قد بين
في آخر فصل في ذكر الدلالة على ان العموم له صيغة ان ظاهر القرآن
والحديث يفيد القطع بدون قرينة صارفة لا يقال لعل الاحتياج
الى البيان القطعي في نفسه مع قطع النظر عن العلم بعدم القرينة لانا
نقول لا نسلم تحقق هذا القسم في البيان من جهة القول المقصود
هنا نفي الاحتياج اليه ولو سلم فالمطلوب بالكلام استفادة
المعنى من اللفظ والمعنى كما يستفاد من الدال القطعي يستفاد
من الدال الظاهر فلا احتياج اليه وفيه مناقشة اذ يكفي هذا
في حصول الظن على ان لزوم النسخ على هذا الجواب يحتاج الى تحمل
بعيد فتدبر قد فكان ذلك في حكم كل من لم يعرف حاله



كذا في النسخة والمراد ان كلا من الاقسام المذكورة في حكم ما لم
يعرف حاله من الاحكام المجملة التي لم يرد بها خطاب كما
يحتاج فيها الى البيان يحتاج فيما نحن فيه الى
تمت الحاشية الخليلية على النصف الاول من كتاب العدة في اصول الفقه
للشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله تعالى
والنصف الثاني في ذكر الوجوه التي يحتاج
فيها الى البيان وما به يقع
البيان
م

